LA ANTROPOLOGIA COMO CIENCIA

Textos de Lévi - Strauss, Radcliffe - Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, Mc Ewen, Jarvie, Beattie, Tyler, Ipola, y Nutini

Compilados y prologados por
José R. Llobera



EDITORIAL ANAGRAMA

José R. Llobera

La antropología como ciencia



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Traducción:
Antonio Desmonts, Helena Valentí y Manuel Uría

Revisión:
José R. Llobera

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

Primera edición: 1975
Segunda edición: 1988

ISBN: 84-339-0602-X
Depósito Legal: B. 40337 - 1988

Printed in Spain

Libergraf, S.A., Constitució, 19, 08014 Barcelona

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Titular a la compilación de textos[1] que sigue a continuación LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA parecerá al lector avisado un calificativo cuando menos sorprendente, si no temerario, al ser aplicado a una disciplina de perfiles borrosos y cientificidad discutida como la antropología social y cultural. Pero qué duda cabe que la antropología posee una vocación científica —junto a sus afinidades con la historia individualizante o las humanidades— y es precisamente este aspecto, si se quiere más programático que real, el que nos interesa recalcar en esta colección de textos.

El criterio que he seguido para la selección tiene como finalidad ofrecer al lector una muestra representativa, tanto de las distintas tradiciones nacionales y escuelas como de los distintos momentos del proceso de adquisición y de confirmación del conocimiento antropológico, y todo ello dentro de las limitaciones de espacio de un libro de la extensión del presente. Por otra parte, he tratado de evitar, por lo menos hasta allí donde me ha sido posible, que mis preferencias personales se interfirieran tanto con el criterio de representatividad en la selección como en la presentación de los textos. En esta introducción la misión que me he encomendado es, simple y llanamente, la de presentar los textos, dejando para el postcriptum la exposición de mi particular postura antropológica.

Nuestra primera preocupación puede expresarse con la pregunta: ¿de qué pretende ser ciencia la antropología? En otras palabras, ¿cuál es el objeto de la antropología? Dicha pregunta nos lleva inmediatamente a consideraciones sobre el origen, alcance, desarrollo y estado actual de la disciplina. La respuesta a este cúmulo de preguntas no es fácil o, mejor dicho, depende en gran medida de la tradición o perspectiva en la que uno se sitúe.

Es por esta razón que en la primera parte del libro, titulada

1. Salvo en unos pocos casos, no se trata de extractos de libros, como tal vez la palabra "textos" podría sugerir, sino de artículos o trabajos completos, aparecidos en revistas especializadas o en publicaciones colectivas extranjeras, e inéditos en lengua castellana.

APROXIMACIÓN A LA DISCIPLINA, he recogido cuatro textos que de alguna forma tratan de responder a las preguntas anteriores. El artículo de Lévi-Strauss hace referencia a algunos de los factores externos que hicieron posible la reflexión antropológica, mientras que el trabajo de Goodenough puede considerarse como un resumen, bien que peculiar, de la historia de la teoría antropológica, con especial referencia a las teorías norteamericanas contemporáneas. El capítulo de Radcliffe-Brown es un intento de delimitar la antropología social con respecto a otras disciplinas antropológicas y sociales. Finalmente, Kaplan y Manners exponen su punto de vista sobre el futuro de la disciplina.

Si algo caracteriza a la antropología, por lo menos desde Boas y Malinowski, es el trabajo de campo intensivo, la llamada observación participante. Rito de pasaje, laboratorio indispensable o simplemente técnica de investigación elevada a la categoría de *deus ex machina*, el trabajo de campo en una comunidad exótica forma parte del *glamour* antropológico y hasta la fecha ha constituido la fuente principal de información de la disciplina.

La segunda parte, titulada simplemente LA ETNOGRAFÍA, trata de presentar dicha cuestión de una forma bastante exhaustiva. El extracto de Panoff intenta justificar la necesidad del trabajo de campo para todo antropólogo. A continuación siguen dos trabajos, que si bien no son recientes, nos permiten apreciar la importancia del trabajo de campo; el artículo de Rivers, un clásico en la materia, ha proporcionado una de las técnicas más efectivas y simples para recoger material etnográfico, en particular en el campo del parentesco; el extracto de Malinowski describe con detalle las grandezas y miserias de su trabajo de campo entre los isleños de las Trobriand. La contribución de Lewis es en extremo importante ya que es uno de los pocos intentos de presentar lo que podrían ser los principios de una etnografía crítica. Finalmente, los artículos de Gluckman y Conklin tienen un carácter más bien descriptivo y pretenden informar al lector de las tendencias recientes en la etnografía británica y norteamericana, respectivamente.

¿Qué hacer con los datos etnográficos una vez recogidos, ordenados y analizados? El método comparativo, es decir, las comparaciones entre las diferentes sociedades y culturas, o entre partes de éstas (economía, religión, parentesco, etc.) o simplemente entre elementos culturales, ha gozado de gran popularidad en antropología; casi podría decirse que es su razón de ser y lo que la diferencia de otras disciplinas sociales. La tradición antropológica ha considerado que dicho método desempeñaba la misma función que el método experimental en las ciencias naturales y que, tarde o temprano, este procedimiento inductivo basado en la comparación permitiría la formulación de leyes generales sobre la sociedad.

La tercera parte, COMPARACIONES EN ANTROPOLOGÍA, se propone examinar este aspecto fundamental de la disciplina. En una primera aproximación, el artículo de Leach ofrece un panorama histórico en el que se consideran las principales tendencias comparativistas. El texto de Eggan propone la utilización del método comparativo únicamente dentro de un marco geográfico que exhiba variaciones culturales limitadas o dentro de ciertos tipos sociales o culturales. El artículo de Murdock, que presentamos aquí como ejemplo del método estadístico en antropología, correlaciona un cierto número de elementos culturales estandarizados con una muestra etnográfica representativa. Para finalizar el apartado he elegido un largo estudio de McEwen, que en parte transciende el marco del comparativismo, en el que se consideran los tres tipos básicos de validación que utiliza la antropología: ilustración, o análisis de los casos, comparación, o análisis tipológico, y contrastación, o análisis estadístico.

Al final de nuestro recorrido nos hallamos ante un producto terminado; hemos completado lo que podríamos denominar el proceso de adquisición del conocimiento antropológico. Por lo común, el antropólogo no inquiere más allá y deja los problemas epistemológicos para los filósofos de la ciencia. No obstante, algunos antropólogos, especialmente en épocas recientes, han tratado de superar esta limitación y han empezado a hacerse preguntas sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. Si hay algún tema común que subyace a estas reflexiones epistemológicas es sin duda lo que podría denominarse, de una forma un tanto ampulosa, la preocupación por el complejo de inferioridad epistémico de la antropología. La antropología, al igual que las otras ciencias sociales y humanas, se ha mirado siempre en el espejo de las ciencias naturales, imitando servilmente sus métodos, pero sin jamás conseguir resultados equiparables.

La cuarta y última parte, denominada ALGUNOS PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS, reúne de una forma un tanto arbitraria un cierto número de artículos de orientaciones y temáticas muy diversas que, si bien difícilmente pueden considerarse una respuesta apropiada a los enormes problemas epistemológicos de la disciplina, constituyen tal vez una muestra adecuada del trabajo que se realiza en este campo. El artículo de Jarvie enjuicia críticamente la obra metodológica de Nadel desde una perspectiva popperiana. Por su parte, Beattie considera, entre otras cosas, los distintos tipos de explicación que utiliza la antropología. Leach, en un artículo en el que incide en uno de sus temas favoritos, castiga a la antropología social británica por sus manías taxonómicas. El texto de Tyler sugiere que la antropología debe decidir si su perspectiva de estudio sobre el hombre debe ser ecléctica u holística. Los dos artículos finales consideran, desde perspectivas distintas y con resultados opuestos, la revolución antropológica de Lévi-Strauss; Ipola, desde un althusserianismo estricto, condena la empresa estructuralista como ideológica, mientras que

Nutine, apoyándose en un neopositivismo atemperado, sostiene el carácter científico y modélico de la obra de Lévi-Strauss.

Como he dicho al principio, en esta breve introducción he tratado de presentar de una forma muy sucinta, rayando casi en lo telegráfico, los textos de lo que creo constituyen los útiles metodológicos de la disciplina tal y como los concibe la profesión antropológica en la actualidad. Mi esperanza es que estos textos, junto con las copiosas bibliografías que acompañan a la mayor parte de ellos, sirvan al lector para formarse su propio juicio sobre la antropología como ciencia. Mi opinión personal sobre el tema la he relegado a un postcriptum, que el lector desinteresado bien puede pasar por alto.

José R. Llobera

University College London,
Abril, 1974.

I. Aproximación a la disciplina

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

LAS TRES FUENTES DE LA REFLEXIÓN ETNOLÓGICA

Parece obvio que la etnología disponga de plaza reservada en una compilación consagrada a las ciencias humanas. La etnología, en efecto, tiene por objeto de estudio al hombre y en principio sólo se distingue de las demás ciencias humanas por lo acusadamente alejado, en espacio y tiempo, de las formas de vida, pensamiento y actividad humana que trata de describir y analizar. ¿No hacía otro tanto, con una simple diferencia de grado, el humanismo clásico al intentar reflexionar acerca del hombre desde aquellas civilizaciones diferentes a las del observador, y de las que la literatura y los monumentos grecorromanos le mostraban el reflejo? Pues éstas constituían, por aquel entonces, las civilizaciones más distantes de entre aquellas a las que se podía tener acceso. Las humanidades no clásicas han intentado extender el campo de acción, y la etnología, desde este punto de vista, no ha hecho sino prolongar hasta sus límites últimos el tipo de curiosidad y actitud mental cuya orientación no se ha modificado desde el Renacimiento, y que sólo en la observación y en la reflexión etnológicas encuentra definitivo cumplimiento. De esta manera, la etnología aparece como la forma reciente del humanismo, adaptando éste a las condiciones del mundo finito en que se ha convertido el globo terrestre en el siglo XX: siglo a partir del cual de hecho, y no sólo de derecho, como antes, nada humano puede ser ajeno al hombre.

Sin embargo, la diferencia de grado no es tan simple, pues va unida a una transformación obligatoria de los métodos a emplear. Las sociedades de las que se ocupa el etnólogo, si bien tan humanas como cualesquiera otras, difieren, sin embargo, de las estudiadas por las humanidades clásicas u orientales, en que en su mayor parte no conocen la escritura; y en que, varias de entre ellas poseen bien pocos, por no decir ninguno, monumentos representativos de figuras animadas o que estas últimas, hechas con materiales perecederos, sólo nos son conocidas a través de las obras más recientes. La etnología puede,

pues, por lo que hace a su objeto, permanecer fiel a la tradición humanista; no así por lo que se refiere a sus métodos, dado que la mayoría de las veces echa en falta los medios —textos y monumentos— utilizados por aquélla. De esta forma, la etnología se ve constreñida a buscar nuevas perspectivas. Ante la imposibilidad de seguir los procedimientos clásicos de investigación, le es necesario valerse de todos los medios a su alcance: ya sea situándose, para ello, bien lejos del hombre en su condición de ser pensante, como hacen la antropología física, la tecnología y la prehistoria, que pretenden descubrir verdades sobre el hombre a partir de los huesos y de las secreciones o a partir de los utensilios construidos; ya sea, por el contrario, situándose mucho más cerca de lo que lo están el historiador o el filólogo, lo que acontece cuando el etnógrafo (es decir, el observador de campo) trata de identificarse con el grupo cuya manera de vivir comparte. Siempre forzado a permanecer *en el aquende* o *en el allende* del humanismo tradicional, el etnólogo, haciendo de la necesidad virtud, llega sin quererlo a dotar a éste de instrumentos que no dependen necesariamente de las ciencias humanas, y que han sido a menudo tomados a préstamo de las ciencias naturales y exactas, por un lado y, de las ciencias sociales, por otro. La originalidad de la etnología reside precisamente en el hecho de que siendo, como es, por hipótesis una ciencia humana, no puede, sin embargo, permitir que se la aísle de las ciencias naturales y sociales con las que varios de sus propios métodos mantienen tantas cosas en común. Desde este punto de vista, la etnología no sólo transforma el humanismo cuantitativamente hablando (incorporándole un número cada vez mayor de civilizaciones) sino también cualitativamente, dado que las barreras tradicionalmente levantadas entre los diversos órdenes de conocimiento, no constituyen para ella sino obstáculos que forzosamente debe vencer para progresar. Por lo demás, esta necesidad la empiezan a sentir cada una de las restantes modalidades de investigación humanista, si bien por lo que a éstas respecta, de forma mucho más tardía y provisionalmente en menor grado.

* * *

Los problemas que se plantean a la etnología moderna sólo pueden aprehenderse claramente a la luz del desarrollo histórico que les ha dado origen. La etnología es una ciencia joven. Ciertamente, varios autores de la antigüedad recogieron el relato de costumbres extrañas, practicadas por pueblos próximos o lejanos. Así lo hicieron Herodoto, Diodoro y Pausanias. Pero en todos estos casos la narración permanece bien alejada de toda observación auténtica, con el objeto principal de desacreditar a los propios adversarios, como acontece a menudo en las relaciones que se dan acerca de las pretendidas costumbres de los persas; o bien, se reducen a una escueta anotación de costumbres heteróclitas cuya diversidad y singularidad no parece haya llegado a suscitar en sus observadores curiosidad intelectual verdadera ni inquietud moral alguna. Es sorprendente, por ejemplo, que

en sus *Moralia*, Plutarco se contente con yuxtaponer interpretaciones corrientes acerca de ciertas costumbres griegas o romanas, sin plantearse la cuestión de su valor relativo y sin interrogarse sobre los problemas (de los que apenas se da cuenta y abandona una vez formulados).

Las preocupaciones etnológicas se remontan a una fecha mucho más reciente, y en su expresión moderna se sitúan, por así decirlo, en una encrucijada: nacen, no lo olvidemos, del encuentro de varias corrientes de pensamiento heterogéneas, lo que en cierta medida, explica las dificultads de las que la etnología, aún hoy, no es sino heredera atormentada.

La más importante de dichas influencias está directamente relacionada con el descubrimiento del Nuevo Mundo. En la actividad, nos sentimos inclinados a valorar este hecho en función de consideraciones geográficas, políticas o económicas, pero para los hombres del siglo XVI fue antes que nada una revelación cuyas consecuencias intelectuales y morales permanecen aún vivas en el pensamiento moderno, sin que constituya obstáculo el que ya casi no nos acordemos de un verdadero origen. De manera imprevista y dramática, el descubrimiento del Nuevo Mundo forzó el enfrentamiento de dos humanidades, sin duda hermanas, pero no por ello menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual. Pues el hombre americano —en un contraste realmente turbador— podía ser contemplado como habiendo sido desprovisto de la gracias y de la revelación de Cristo y a la vez como ofreciendo una imagen que evocaba inmediatamente reminiscencias antiguas y bíblicas: la de una edad dorada y de una vida primitiva que simultáneamente se presentaban en y fuera del pecado. Por primera vez, el hombre cristiano no estuvo solo o cuanto menos en la exclusiva presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las Escrituras, y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior. Con el hombre americano lo que sucedió fue algo totalmente diferente: *la existencia de tal hombre no había sido prevista por nadie* o, lo que es aún más importante, su súbita aparición verificaba y desmentía al unísono el divino mensaje (cuanto menos así se creía entonces) puesto que la pureza de corazón, la conformidad con la naturaleza, la generosidad tropical y el desprecio por las complicaciones modernas, si en su conjunto hacían recordar irremisiblemente el paraíso terrenal, también producían el aterrorizador efecto contrario al dar constancia de que la caída original no suponía obligatoriamente que el hombre debiera quedar ineluctablemente desterrado de aquel lugar.

Simultáneamente, el acceso a los recursos tropicales, que suponen una gama de variedades mucho más densa y rica que la que pueden suministrar con sus propios recursos las regiones templadas, provocaba en Europa el nacimiento de una sensualidad más sutil, y añadía con ello un elemento de experiencia directa a las reflexiones precedentes. Ante el ardor extraordinario con que se acoge el lujo exótico: maderas de tintes varios, especias y curiosidades que ejemplifican los monos y aquellos loros que —como se lee en el inventario de un flete

naviero de regreso a Europa en los primeros años del siglo XVI— «hablan ya algunas palabras en francés», se tiene la impresión de que la Europa culta descubre dentro de sí inéditas posibilidades de delectación y emerge de esta forma de un pasado medieval elaborado, al menos en parte, a base de insípidos alimentos y monotonía sensorial, todo lo cual obnubilaba la conciencia que el hombre podía tener de sí mismo y de su condición terrestre.

En efecto, es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera a experimentarlo en su propia carne. Las imágenes, fuera de toda duda exactas, que nos hacemos de la conquista están pobladas de matanzas atroces, rapiñas y explotaciones desenfrenadas. Sin embargo, no debemos olvidar que con ocasión de ello la corona de Castilla, asistida por comisiones de expertos, pudo formular la única política colonial reflexiva y sistemática hasta ahora conocida, lo que hizo con tal amplitud, profundidad y cuidado por las responsabilidades últimas que el hombre debe al hombre que, si bien es cierto que no se pusieron en práctica, no lo es menos el que a nivel teórico al que la han reducido la brutalidad, la indisciplina y la avidez de sus ejecutores, sigue siendo un gran monumento de sociología aplicada. Podemos sonreír ante las que hoy llamaríamos comisiones «científicas», compuestas por sacerdotes enviados al Nuevo Mundo con el solo objeto de zanjar la cuestión relativa a saber si los indígenas eran meros animales o también seres humanos dotados de alma inmortal. Había más nobleza en el planteamiento ingenuo de estos problemas que en el mero aplicarse, como se hará más adelante, a matanzas y explotaciones desprovistas de toda preocupación teórica. Si a esto añadimos que los desgraciados indígenas adoptaban la misma actitud —acampando durante varios días junto a los cadáveres de los españoles que habían ahogado, a fin de observar si se corrompían o si por el contrario poseían una naturaleza inmortal— se debe reconocer en tales episodios, a la vez grotescos y sublimes, el testimonio fehaciente de la gravedad con que se encara el problema del hombre y donde ya se revelan los modestos indicios de una actitud verdaderamente antropológica, pese a la rudeza propia de la época en que por primera vez aparecieron. América ha ocupado durante tanto tiempo un lugar privilegiado en los estudios antropológicos por haber colocado a la humanidad ante su primer gran caso de conciencia. Durante tres siglos, el indígena americano dejaría el pensamiento europeo gravado de la nostalgia y el reproche, que una renovada experiencia similar llegará en el siglo XVIII con la apertura de los mares del Sur a las ansias exploradoras. Que «el buen salvaje» conozca en el estado de naturaleza el bienestar que se niega al hombre civilizado es, en sí misma, una proposición absurda y doblemente inexacta, puesto que el estado de naturaleza no ha existido jamás, ni el salvaje es o ha sido más o menos necesariamente bueno o dichoso que el hombre civilizado. Pero tal mito encubría un hallazgo positivo y más peligroso: en adelante Europa supo que existen otras formas de vida económica, otros regímenes políticos, otros usos morales y otras creencias religio-

sas que las que hasta aquel entonces se creían radicadas en un derecho y revelación de origen igualmente divino y respecto a lo cual sólo cabía poseerlos para su pleno disfrute o carecer absolutamente de ellos. A partir de ahí todo pudo ser puesto en entredicho. No resulta casual que en Montaigne, la primera expresión de las reivindicaciones que sólo más tarde verán la luz del día en la Declaración de Derechos Humanos sea puesta en boca de indios brasileños. La antropología había llegado a ser práctica incluso antes de haber alcanzado el nivel de los estudios teóricos.

* * *

En tales condiciones no deja de resultar curioso que el segundo impulso que debían experimentar las preocupaciones etnológicas proceda de la reacción política e ideológica que sigue inmediatamente a la Revolución Francesa y a las ruinas dejadas por las conquistas napoleónicas. Y sin embargo, esta paradoja incontrovertible puede explicarse fácilmente. En lo que va del siglo XVI al siglo XVIII, el ejemplo suministrado por los pueblos indígenas había alimentado la crítica social de dos modos diversos: la coexistencia, en el presente, de formas sociales profundamente heterogéneas, planteaba la cuestión de su recíproca relatividad y permitía poner en duda a cada una de ellas. Por otro lado, la mayor simplicidad de las llamadas sociedades salvajes o primitivas suministraba un punto de partida concreto para una teoría acerca del progreso indefinido de la humanidad: pues si se había partido de un lugar tan bajo, no había razón alguna para suponer que el movimiento hacia adelante debiera detenerse y que las actuales formas sociales representaren un ideal definitivo, imposible de mejorar.

Ahora bien, el inicio del siglo XIX sorprende a la sociedad europea tradicional en un estado de profunda desintegración: el orden social del antiguo régimen ha sido definitivamente sacudido y la naciente revolución industrial trastorna los marcos de la vida económica sin que puedan aún discernirse las nuevas estructuras que ella misma alumbrará. No se ve sino desorden en todas partes y, ante ello, se pretende definir el destino del hombre más bien en función de un pasado transfigurado por la nostalgia del orden antiguo, que no por un porvenir imposible de precisar. Para las antiguas clases privilegiadas, que sólo en una mínima fracción vuelven a encontrar su posición anterior, la historia no puede ser aprendida como el aparecer de algo que se hace sino, por el contrario, como el de una cosa que se deshace. No tratan de comprender un hipotético «progreso», en lo que les concierne vacío de sentido, sino la catástrofe que les ha maltratado y que filosóficamente no puede ser aceptada sino como la incidencia particular de un movimiento de descomposición que deja sentir su verdadero estilo en la historia humana. Y este punto de vista, que no es otro que el de los principios del romanticismo, modifica y enriquece la indagación etnográfica. La modifica por cuanto hace del primitivismo (en todas sus formas), no tanto la búsqueda de un

humilde punto de partida del progreso humano, como la de un período privilegiado en que el hombre había disfrutado de virtudes hoy día desaparecidas. Y la enriquece introduciendo, por primera vez, preocupaciones folklóricas con que adornar en el seno mismo de la sociedad contemporánea las condiciones antiguas supervivientes y las más viejas tradiciones. El Renacimiento había ya conocido en sus orígenes una actitud análoga cuando, tras la toma de Constantinopla por los turcos en 1454, creía ser el único depositario de la herencia filosófica, científica y artística de la antigüedad. Pero esta beatería, orientada exclusivamente hacia el pasado, debía quedar bien pronto desbordada por el descubrimiento en 1492 de las virtualidades insospechadas del presente, lo que provocó una creciente confianza y esperanza en el porvenir. En los inicios del siglo XIX, por el contrario, de una parte el pesimismo social y de otra el despertar de las nacionalidades orientan la investigación hacia un pasado a la vez lejano, circunscrito en el espacio y cargado de significación.

Pero simultáneamente se produjo una transformación importante. Era contradictorio concebir el curso de la historia en el sentido de una decadencia cuando, por otra parte, los hechos de que se disponía evidenciaban la realidad del progreso técnico y científico, así como lo que aún se tendía a considerar como un progresivo refinamiento de las costumbres. Para hacer sostenible la posición pesimista a la cual se vinculaban tantas razones políticas y sentimentales, se hacía necesario, pues, emplazar la evolución humana en un terreno distinto en el que la contradicción entre los hechos y su interpretación no se hiciera tan llamativa. Ahora bien, con el crecimiento de la población y la multiplicación de las relaciones e intercambios resultantes de la civilización, hay ciertamente algo que de forma ineluctable se deshace: la integridad física de los grupos humanos, en otro tiempo aislados unos de otros dado su reducido número, la falta de medios de comunicación y el estado de general ignorancia y hostilidad existentes. A partir del hecho de su intercomunicación las razas se mezclan y tienden a homogeneizarse. No necesitará más Gobineau para, a partir de ahí, asociar arbitrariamente a la noción de raza ciertas disposiciones fundamentales de naturaleza intelectual o afectiva y otorgales el valor significativo con que establecer un sistema de explicación que, más allá de las apariencias superficiales, pueda dar cuenta del inevitable declinar de una humanidad dentro de la cual los valores vitales se diluyen progresivamente hasta llegar a su total eclipsamiento. De esta manera, son exigencias filosóficas las que, poniendo en primer plano la noción de raza, fundamentan, al unísono, el interés orientado hacia los documentos osteológicos, contemporáneos o arcaicos, en el preciso momento en que —en parte debido a los grandes trabajos exigidos por la revolución industrial— la atención se dirigía hacia los que, en número creciente, estaban puestos al día.

Sin embargo, aun en este caso, no se trata de un fenómeno absolutamente nuevo. La crisis política y social que resulta de la Fronda, en Francia, al iniciarse el siglo XVIII, había ya llevado a rastrear, en un pasado lejano, las causas y el origen de una situación contradicto-

ria que entonces se ligaba al doble origen de la población francesa: la nobleza franca y el pueblo galorromano. La nueva tentativa iba a ser más duradera, y debía experimentar una completa transformación en su primitivismo, a la vez que preparaba el terreno para una tercera y más nueva orientación.

* * *

Uno de los acontecimientos más decisivos de la historia científica del siglo XIX estaba, verdaderamente, a punto de producirse. Sólo cinco años separan la publicación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* a la del *Origen de las especies*. Preparada por las investigaciones de Boucher de Perthes en arqueología prehistórica y por el progreso de los estudios geológicos, debido a los trabajos de Agassiz y de Lyell, la teoría evolucionista de Darwin iba, en efecto, a suministrar una interpretación global de la historia biológica dentro de la cual los documentos relativos al hombre, hasta entonces recogidos en forma dispersa, podían encontrar su lugar adecuado y recibir su plena significación.

En adelante, ya no nos las habremos de ver con construcciones filosóficas tales como la teoría del progreso indefinido del siglo XVIII, o la del declinar de las razas humanas del siglo XIX. La concepción de una evolución gradual de las especies vivientes, operando a lo largo de inmensos períodos geológicos, sugiere fácilmente pensar otro tanto sobre la historia de la especie humana. Los documentos osteológicos y los sílex tallados que les acompañaban ya no son contemplados como vestigios de una humanidad antediluviana, destruida por algún cataclismo. Por el contrario, ahora se ven como testimonios normales de la lenta evolución que, desde los estadios más lejanos, debió conducir a los antepasados del hombre moderno hasta las formas actuales. Y en la medida en que el utillaje prehistórico se parece al utilizado todavía en numerosos pueblos primitivos contemporáneos, cabe aventurarse a ver en éstos la viva imagen de los diferentes estadios por los que, en su marcha progresiva, la humanidad había discurrido durante milenios.

Los objetos patrimonio de los salvajes, las descripciones de las costumbres extrañas y lejanas, lo visto y relatado por los viajeros, la mayoría de las veces deja de ser considerado como si se tratase de curiosidades exóticas o de meros pretextos desde los que fundamentar vaticinios de índole filosófica o moral. Ahora se les promueve al estado privativo de los documentos científicos, con el mismo derecho que ostentan los fósiles y las colecciones botánicas y zoológicas. A partir de ahí, no hace falta sino describirlos, clasificarlos, apercibirse de las relaciones históricas y geográficas que les unen o les distinguen, todo ello encaminado a elaborar una visión coherente de las diferentes etapas por las que ha transcurrido la humanidad, en su paso del salvajismo a la barbarie y de la barbarie a la civilización.

Tamañas ambiciones no son ya las nuestras. Incluso los progresos del evolucionismo biológico tienen lugar según una concepción

infinitamente más matizada y más consciente de los problemas y de las dificultades existentes que la habida entre los primeros fundadores. Ello estimula a los etnólogos a desentenderse de las tesis del evolucionismo sociológico, que por lo demás es anterior al biológico y que por tal razón padece de un exceso de ingenuidad.

Sin embargo, de estas primeras esperanzas algo queda: la convicción de que el mismo tipo de problemas, aunque no sean del mismo orden de magnitud, pueden jugarse por el mismo método científico, y que la etnología, al igual que las ciencias naturales y según el ejemplo de éstas, puede muy bien confiar descubrir las relaciones constantes existentes entre los fenómenos: bien sea que no pretenda sino tipificar ciertos aspectos privilegiados de las actividades humanas y establecer entre los diferentes tipos creados relaciones de compatibilidad e incompatibilidad; bien que se proponga, a más largo plazo, unir todavía más estrechamente la etnología a las ciencias naturales, a partir del momento en que puedan comprenderse las circunstancias objetivas que han presidido la aparición de la cultura en el seno mismo de la naturaleza, y de la que, sin embargo, la primera, prescindiendo de sus caracteres específicos, no es sino una manifestación.

Esta revolución no significa una ruptura con el pasado, sino más bien la integración, a nivel de síntesis científica, de todas las corrientes de pensamiento cuya actuación hemos revelado.

Por otra parte, el evolucionismo puede presentarse como una teoría científica pues conserva secretamente, si bien de acuerdo con la teoría del progreso tal como ha sido formulada en el siglo XVIII, la ambición —sabiamente reprimida en la mayoría de nosotros— de descubrir el punto de partida y el sentido de la evolución humana, así como de ordenar seriadamente las diferentes etapas de las que ciertas formas de civilización han conservado seguramente la imagen.

Y, sin embargo, incluso la etnología más decididamente evolucionista, como lo fue la de Tylor y Morgan, no puede permanecer ciega ante el hecho constatado de que la humanidad no se transforma, según el esquema darwiniano, exclusivamente por acumulación de variaciones y selección natural. La etnología, asimismo constata fenómenos de otro tipo: transmisión de técnicas, difusión de inventos, fusión de creencias y costumbres a resultas de las emigraciones, de las guerras, de las influencias y de las imitaciones. Todos estos procesos tienden a extender rasgos en principio circunscritos a grupos privilegiados que, por el hecho mismo de la difusión, tienden igualmente a equipararse a los demás. Mientras que, en el orden sistemático la etnología se mantiene dentro de la tradición filosófica del siglo XVIII, por lo que respecta a sus formas descriptivas, fundadas en la distribución espacio-temporal de rasgos culturales, no hace sino prolongar las interpretaciones regresivas propias de la primera mitad del siglo XIX, que por esta razón experimentan una renovada vitalidad.

Así pues, la etnología, en la penúltima cuarta parte del siglo XIX, se constituye en base a caracteres híbridos y equívocos, que hacen confluir en ella las aspiraciones de la ciencia, de la filosofía y de la historia. Aprisionada por tantos lazos, no romperá ninguno sin pesar. En

un tiempo en que todo el mundo se lamenta del carácter irreal y gratuito de la cultura clásica, de la sequedad e inhumanidad de la cultura científica, la etnología, si permanece fiel a todas sus tradiciones, contribuirá posiblemente a mostrar el camino que conduce a un humanismo concreto, fundado sobre la práctica científica cotidiana y a la que la reflexión moral permanecerá aliada irremisiblemente.

WARD H. GOODENOUGH

INTRODUCCIÓN [1]

El campo de la antropología tuvo sus principios como disciplina formal en el siglo pasado.[2] Su tema era la historia natural del hombre. Al mantenerse en este tema, los antropólogos han asumido la tarea de describir la condición humana en todas sus variedades, tanto pasadas como presentes, por todos los medios disponibles.[3] Algunos antropólogos se han concentrado en problemas relativos a recoger y explicar las características anatómicas y físicas de la especie humana, incluyendo sus variaciones. Su campo es la antropología física. La antropología cultural ha tratado fundamentalmente de recoger e interpretar los modos de vida de los grupos organizados de personas.

La observación directa de los grupos humanos existentes mediante la íntima asociación con ellos es el medio principal para realizar esta última tarea. Para recoger las condiciones humanas del pasado, sin embargo, debe recurrirse a los documentos que han sobrevivido, a los restos arqueológicos, a la historia legendaria, a los recuerdos de los ancianos y a las deducciones que puedan hacerse de la lingüística comparativa y de las distribuciones geográficas de tipos concretos de costumbres. La diversidad de medios y el entrenamiento necesario para explotar con eficacia cualquiera de ellos requiere una especialización dentro de la antropología cultural en disciplinas como arqueología prehistórica, historia, folklore, lingüística y tecnología. Sin tener en cuenta las disciplinas que se ocupan de los medios, la síntesis, en un producto que describe la historia natural del hombre, constituye

1. Esta introducción es una versión ampliada y modificada de un texto preparado para un subjurado del *President's Science Advisory Committe*, del que se incorporaron algunos fragmentos al informe publicado "Strengthening the Behavioral Sciences" (Miller y otros, 1962).

2. Para historias sobre el desarrollo de la antropología, véase Lowie (1937), Penniman (1952), Tax (1955) y Hallowell (1960*a*). Para importantes obras de inventario, véase Linton (1945*a*), Kroeber (1953), Eggan (1955), y Siegel (1959, 1961).

3. Véase, por ejemplo, la descripción general de Linton (1955), Clark (1961) y Conn (1962*a*).

la etnografía, en la medida en que se ocupa de su único corte temporal, y la prehistoria y la etnohistoria, en la medida en que rastrean los cambios en el tiempo.

Intimamente emparejado con la historia natural del hombre está el segundo gran tema de la antropología, la ciencia natural del hombre. Escribir historia natural exige interpretar los fenómenos observados y recogidos. La interpretación se apoya en principios teóricos relativos a las relaciones ordenadas entre fenómenos dispares. Liberar la interpretación de la teoría popular de la tradición folk y su tendenciosidad etnocéntrica ha exigido que los antropólogos se aproximen a su materia con espíritu de investigación científica.

Sus intereses científicos han conducido a los antropólogos físicos a estudiar la genética de las poblaciones, el crecimiento y el desarrollo anatómicos, los efectos de las dietas sobre los procesos fisiológicos y de crecimiento, etcétera. Las viejas interpretaciones de la historia evolutiva del hombre y del primate están sufriendo como consecuencia una considerable revisión.[4] En antropología cultural, los problemas científicos fundamentales se han movido en torno al problema de explicar las similitudes y diferencias de las costumbres, las lenguas, los valores y los hábitos de pensamiento humanos representados en las muchas sociedades que hay en el mundo. El estudio de éstas se conoce técnicamente como etnología. Como podría suponerse, los intereses científicos de los antropólogos culturales inevitablemente les han llevado al dominio de las ciencias del comportamiento y sociales.

Puesto que la aproximación sistemática al problema de las diferencias culturales exige un estudio comparativo, la antropología cultural se ha caracterizado desde un principio por su énfasis en la aproximación comparativa (Morgan, 1871; Tylor, 1889). En este contexto, el análisis de las distintas pautas de familia y de organización de parentesco han llegado a ocupar un lugar especialmente importante. El agudo interés de muchos antropólogos por los fenómenos de parentesco suele sorprender al lego. Cómo se ha desarrollado este interés y cómo ha crecido como ciencia la antropología cultural merece una breve revisión. Tal revisión también proporciona la oportunidad de exponer alguna idea sobre el importante papel del profesor Murdock en el crecimiento científico de la antropología.[5]

El interés científico serio por el problema de las diferencias culturales comenzó en el siglo diecinueve, fomentado por la preocupación por la evolución humana. Los teóricos supusieron que las diferencias de costumbres reflejaban distintos niveles o peldaños de una única escala ortogenética del progreso evolutivo. Las costumbres e instituciones de las sociedades tecnológicamente «atrasadas» y evolutiva-

4. Para lo habitual en la antropología física, véase Le Gros Clark (1955, 1960), Penrose (1959), Comas (1960), Montagu (1960), Garn (1961), Lasker (1961) y Coon (1962*b*).

5. Para una perspectiva de la aportación de Murdock a la antropología, véase su bibliografía al final del libro *Exploration in Cultural Anthropology*, ed. por W. Goodenough 1964. N. Y. McGrowtell.

mente «primitivas» revelarían los pasos por los que habían evolucionado los pueblos más civilizados. Inspirados en esta idea, Bachofen (1861), Tylor (1871), Morgan (1877), McLennan (1886), Frazer (1890) y otros intentaron reconstruir los orígenes y las etapas de desarrollo de las instituciones humanas. Si las diferencias en las costumbres eran una manifestación de las leyes evolutivas, entonces las distintas secuencias evolutivas constituidas por la religión, la estructura familiar, el derecho, la organización económica y la complejidad tecnológica deberían encajar todas juntas formando una única escala lineal.[6]

Dado que la información de que disponían era pobre, la comprobación de las teorías de los evolucionistas requería el estudio empírico de lo que ellos consideraban las sociedades primitivas del mundo, empresa que se hizo urgente por los cambios que estas sociedades estaban sufriendo a partir del contacto con comerciantes, misioneros y colonos occidentales. A partir del final del siglo XIX, se dedicaron cada vez más energías a la observación sobre el terreno de las sociedades tecnológicamente simples.

Una importante dificultad de la postura evolucionista se planteó al tratar de explicar por qué una sociedad estaba más arriba que otra en la escala del progreso. ¿Por qué no habían evolucionado todas las sociedades a un ritmo uniforme? En un primer momento, muchos teóricos supusieron que los distintos ritmos de evolución cultural eran reflejo directo de los distintos ritmos de evolución biológica. Pero aquellos que tenían una experiencia íntima de los que se suponían ser los pueblos «primitivos» rechazaron tales explicaciones racistas de las diferencias culturales por ser incompatibles con sus valoraciones de las capacidades intelectuales de los pueblos que habían llegado a conocer bien. Los dos grandes fundadores de la moderna teoría evolucionista en biología, Darwin y Wallace, se contaron entre los primeros en discrepar sobre este tema (Eiseley, 1955).

Algunos teóricos tampoco estaban contentos con la orientación ortogenética y teológica de los evolucionistas. Fueron reforzados por los investigadores de campo que empezaron a cuestionar algunas de las formulaciones de la teoría evolucionista y a manifestar su disgusto con el racismo que parecía llevar implícito. Por una parte, combatieron las ideas prevalecientes entre las razas, examinando críticamente los métodos y supuestos de la antropología física de su época (Boas, 1912). Por otra parte, buscaron una explicación de las diferencias culturales y del distinto progreso humano que fuera independiente de consideraciones biológicas (Kroeber, 1917).

La contrateoría que gozó de más amplia acogida fue la propuesta por una escuela «histórica». Defendía que las innovaciones que señalan el progreso humano eran en gran parte azarosas más bien que un reflejo de leyes evolutivas. Las civilizaciones se desarrollan como acrecentamientos de conocimientos y técnicas. La medida en que una sociedad participa en nuevos desarrollos se debería en parte a las limitaciones de su medio ambiente natural y en parte a su posición en

6. Para una exposición reciente de este argumento, véase Carneiro (1962).

la red de comercio y comunicación alrededor del mundo. Las sociedades situadas en las encrucijadas serían las más avanzadas, y aquellas en la periferia de la red las más atrasadas. Trazando la distribución de las prácticas habituales en el espacio y el tiempo, sería posible deducir los múltiples centros de desarrollo y las vías entrecruzadas de difusión que han contribuido al crecimiento acumulativo de la civilización. Este esfuerzo mostraría concretamente cómo se han producido las similitudes y diferencias existentes en las costumbres.[7] Las reconstrucciones históricas que afrontaron exigían todavía mayor atención a la investigación de campo y a los detallados descubrimientos de la arqueología. Los miembros de esta escuela de orientación más humanista fueron quienes más activamente promovieron los grandes esfuerzos de recolección de datos que proporcionaron la masa de materiales etnográficos de que llegó a depender el estudio comparativo para propósitos científicos.

Donde mejor se formuló y se documentó empíricamente la teoría evolucionista fue con respecto a las formas de familia y los tipos de organización del parentesco. La terminología de parentesco presenta una masa de datos precisos y fácilmente analizables, y las distintas sociedades exhiben cierto número de variedades en la forma y los criterios para la clasificación del parentesco. Lewis Henry Morgan, cuyo trabajo con los iroqueses (1851) le condujo a apreciar este hecho, concibió la idea de que determinados modos de clasificación eran lógicamente más compatibles con tipos particulares que otros de organización familiar. Supuso que estos modos de clasificación sobrevivían durante algún tiempo después de que hubieran cambiado los modos de organización familiar. Si las sociedades tecnológicamente más simples exhibían terminologías más apropiadas a lo que se suponían los modos más primitivos de organización familiar, esto proporcionaba una poderosa confirmación de la teoría evolucionista en lo relativo a la familia, tal como la había desarrollado la formulación original de Bachofen (1861). Morgan emprendió la recolección de datos sobre terminologías de parentesco de todo el mundo. Su obra, publicada por el *Smithsonian Institute* (Morgan, 1871), fue durante muchos años un importante baluarte de pruebas en apoyo de la postura teórica de los evolucionistas. Por esta razón, la organización familiar y de parentesco se convirtieron en el objetivo principal de la escuela histórica en sus asaltos contra esta postura. Los etnógrafos recogieron con diligencia datos sobre la familia y el parentesco en todas las sociedades en que trabajaron.

Como subproductos del estudio psicológico en los estrechos de Torres en 1898, W. H. R. Rivers (1900, 1906) descubrió que, al recoger

7. Ejemplos extremos de esta posición los proporcionan Perry (1923), Gladwin (1947) y Heyerdahl (1952). Expresiones más complejas de esta forma de aproximación se encuentran en las obras de los miembros de la escuela austrogermana *Kulturkreis* —por ejemplo, Graebner (1911), Schmidt (1939), Baumann, Thurnwald y Westermann (1940), Heine-Geldern (1954), Freudenfeld (1960) y Schmitz (1960)— y en muchos antropólogos americanos —por ejemplo, Wissler (1922), Kroeber (1939, 1944, 1948) y Spier (1925).

un conjunto de genealogías de forma tan completa como fuera posible sobre los miembros de una comunidad, se encontraba con una masa de datos factuales concretos sobre la que podía verificar toda clase de información relativa a los usos familiares y de parentesco. Con las genealogías, podía comprobar la veracidad de cualquier afirmación general de los informadores en gran número de casos concretos. La utilización del «método genealógico», como llegó a ser conocido, aumentó en gran medida el rigor y la profundidad del estudio empírico. Las recolecciones de datos demostraron ser mucho más de fiar y las genealogías eran algo con lo que fácilmente se podía verificar la validez de muchas formulaciones sobre las prácticas sociales (por ejemplo, la herencia de la tierra). Como perdurable consecuencia de la obra de Morgan y Rivers, el estudio de la familia y de los fenómenos de parentesco se ha mantenido conceptual y metodológicamente a la cabeza del estudio de los aspectos de la cultura, proporcionando muchas de las nuevas visiones y métodos a partir de los cuales otras áreas y problemas del comportamiento habitual, se están haciendo cada vez más susceptibles de un ataque disciplinado.

El estudio de campo de las sociedades en funcionamiento pronto llevó a una nueva perspectiva al problema de las diferencias culturales. La participación extensiva en las actividades de los pueblos y el conocimiento de su lengua hicieron que los etnógrafos más cabales se dieran cuenta de que las costumbres de una sociedad, por extrañas que fueran desde los modelos occidentales, servían a las necesidades de sus miembros, según ellos las entendían, de forma que encajaban con sus valores. También se hizo cada vez más evidente que las costumbres tendían a ser internamente coherentes de forma que encajaban en sistemas estructurales. Hacia 1930, las consideraciones de sistema, de integración estructural y de organización con arreglo a pautas habían llegado a proporcionar un nuevo avance desde el que volver a valorar los supuestos de las escuelas de pensamiento evolucionista e histórica. Estas consideraciones también proporcionaron una base para explicar por qué la gente no toma nuevas técnicas y formas de hacer las cosas indiscriminadamente (aunque en sí mismas parezcan superiores), sino que de hecho lo probable es que se sea altamente selectivo. La escuela histórica había tenido dificultades en razonarlo. En la organización familiar y de parentesco, además, los supuestos de la escuela histórica, que se habían demostrado útiles en cuestiones de tecnología, no se habían sostenido muy bien. Los tipos de clasificación de parentesco y las formas de familia y organización de grupos de parentesco parecían ir asociados de un modo que estaba lejos de ser azaroso; y sus distribuciones geográficas no encajaban con el modelo de centros de innovación y la consiguiente difusión por canales de comunicación intersocial. La noción de integración sistemática de las formas culturales, por otra parte, proporcionó el arma mediante la cual el flanco de la postura evolucionista se contraatacó con éxito. Ahora era posible ver asociaciones significativas de tipos concretos de costumbres y formas sociales como un re-

flejo, no de la «ley» evolutiva que determina las etapas del desarrollo cultural en un continuo desde lo primitivo a lo civilizado, sino como principios sociales y psicológicos de coherencia y consistencia (Radcliffe-Brown, 1924; Murdock, 1949).

El nuevo y mejor trabajo de campo fue planteando también nuevas cuestiones. ¿Era la turbación emocional un concomitante inevitable del cambio fisiológico de la pubertad, por ejemplo, como normalmente se creía? Margaret Mead (1928) llegó a preguntarse en su trabajo de campo si lo era. Tal vez dependía de las actitudes y las prácticas habituales. De manera similar, los etnógrafos estaban descubriendo excepciones visibles a otra muchas proposiciones de las ciencias sociales y del comportamiento. Malinowski desafió la teoría económica (1922), jurídica (1926) y psicoanalítica (1927) sobre la base de su estudio etnográfico de las islas Trobriand. De hecho, cada vez se hacía más evidente que los antropólogos culturales tenían un importante papel que jugar en las ciencias sociales y del comportamiento, generalmente comprobando las hipótesis desarrolladas en otras disciplinas sobre la naturaleza del proceso social y del pensamiento humano, la emoción y el comportamiento, enfrentándolos a los testimonios que proporcionaban los pueblos no occidentales, de hecho la gran mayoría de la humanidad. Los resultados han sido una serie de vinculaciones progresivas entre la antropología y otras disciplinas, que han dado lugar a nuevos campos de especialización dentro de la antropología cultural: por ejemplo, la antropología social,[8] la antropología económica,[9] la antropología jurídica,[10] y el campo de cultura y personalidad (vinculado a la psicología).[11]

Paralelamente a esos desarrollos, se ha prestado una creciente atención a los problemas del cambio social y cultural. Los intereses de la escuela histórica, especialmente en los Estados Unidos, hicieron de los procesos mediante los cuales se inventan nuevas técnicas, se adoptan o rechazan por otros, y se extienden a sociedades extrañas, un asunto de vital interés.[12] Estos procesos tienen evidentemente importantes rasgos psicológicos, políticos, económicos y sociológicos que habrán de tenerse en cuenta si se pretende desarrollar una teoría satisfactoria del proceso cultural. Los estudiosos de los indios ameri-

8. Los antropólogos sociales han creado una impresionante lista de libros sobresalientes, estudios monográficos y etnográficos, que abarcan un amplio campo de la materia. Para algunos ejemplos, véase la obra de Fortes y Evans-Pritchard (1940), Wilson y Wilson (1945), Lévi-Strauss (1949), Murdock (1949), Radcliffe-Brown y Forde (1950), Firth (1951), Nadel (1954, 1957), Eggan (1955), Schapera (1956), Redfield (1957), Goody (1958), Leach (1961*b*) y Schneider y Gough (1961).

9. Malinowski (1922), Firth (1939, 1946), Herkovits (1952), Belshaw (1954), Bohannan (1959), Erasmus (1961), Burling (1962*a*).

10. Maine (1861), Malinowski (1926, 1934), Hoebel (1954), Howell (1954), Gluckman (1955), Bohannan (1957*a*), Pospisil (1958).

11. Mead (1928, 1935), Benedict (1934), Kardiner (1939), Du Bois (1944), Linton (1945*b*), Kluckhohn y Leighton (1947), Wallace (1952, 1961), Kluckhohn, Murray y Schneider (1953), Gladwin y Sarason (1953), Honigmann (1954), Hallowell (1955), Spindler (1955), Gladwin y Sturtevant (1962).

12. Por ejemplo, Linton (1936), Kroeber (1948) y Barnett (1953).

canos, sobre todo, han cambiado su énfasis de la reconstrución del modo de vida anterior a las reservas —cada vez más difícil de hacer a medida que los ancianos que la recuerdan van desapareciendo— a un examen de los cambios que se han producido desde entonces. El interés creciente por el cambio centra la atención en los procesos operativos, en los esfuerzos que hace una sociedad para acomodarse al conjunto de condiciones impuesta durante un gran periodo de tiempo por la fuerza mayor de una sociedad exterior. Lo que les estaba ocurriendo a los indios americanos y a los pueblos sometidos al dominio colonial merecía ser recogido como una parte importante del archivo de la historia natural del hombre. El estudio comparativo de lo que estaba sucediendo en las distintas sociedades podría proporcionar las bases para una teoría científica de la aculturación, como se denomina el cambio en estas condiciones especiales.[13]

Conforme se hizo evidente que pocas proposiciones sobre el comportamiento humano, la sociedad y la cultura podían considerarse por regla general válidas hasta que hubieran sido rigurosamente comprobadas interculturalmente, los antropólogos afrontaron un serio problema. La comprobación de cada hipótesis requería la acumulación de información fidedigna sobre una formidable muestra de las sociedades del mundo. La tarea requería años de búsqueda por toda la cada vez mayor literatura etnográfica y una valoración cuidadosa de la credibilidad de las fuentes de la muestra para cada sociedad. Al final, el resultado se limitaba, a menudo, a muy pocos casos suficientemente documentados en las variables importantes. En consecuencia, el estudio comparativo era anecdótico o bien se basaba en muestras demasiado pequeñas para proporcionar respuestas concluyentes. Servía fundamentalmente para producir una plétora de nuevas hipótesis y proposiciones en competencia con las antiguas. A menos que se pudiera encontrar una vía para superar los obstáculos del estudio comparativo riguroso, una gran cantidad de la teoría antropológica y de las ciencias del comportamiento por regla general se quedaría necesariamente en especulativa.

Para tratar este problema, Murdock (1940) y sus asociados del *Institute of Human Relations* de la Universidad de Yale desarrollaron una idea anteriormente concebida a principios de siglo por William Graham Sumner y crearon la *Cross-Cultural Survey* en 1937. Recogieron una muestra de las sociedades del mundo y, tomando toda la literatura sobre cada una de ellas, comenzaron a clasificar toda su información cultural y similar según un índice complejo que prepararon para este fin (Murdock y otros, 1938, 1950). La información se copió luego literalmente de las fuentes y fue archivada. De esta forma, todos los datos disponibles relativos a cualquier tema de una sociedad dada se reunió bajo uno o dos números índices. Lo que había necesitado meses para ser localizado podía encontrarse ahora fácilmente. Cualquiera que tuviese una hipótesis para comprobar podía

13. Mead (1932; 1956), Redfield, Linton y Herskovits (1936), Herskovits (1938), Linton (1940, 1943), Hallowell (1945), S. S. R. C. (1954), Siegel (1955), Wallace (1956), Spicer (1961).

ir a los ficheros, consultar las categorías relevantes para cada sociedad y asegurarse en días, más bien que en años, de la naturaleza de los materiales disponibles en la literatura etnográfica.[14]

Pocos años después de haber comenzado, las fichas proporcionaron las bases para estudios comparativos importantes en materias tales como los usos del alcohol (Horton, 1943), el cuidado y tratamiento de los ancianos (Simmons, 1945), las prácticas relativas al sexo y a la reproducción (Ford, 1945), las interrelaciones de las formas de familia, parentesco y matrimonio (Murdock, 1949) y los posibles efectos de las prácticas de entrenamiento de los niños acerca de las actitudes y creencias sobre la enfermedad en la posterior vida adulta (Whiting, y Child, 1953).

La construción de las fichas mostró lagunas alarmantes en los datos etnográficos, incluso para aquellas sociedades que presumiblemente habían sido más completamente estudiadas y descritas. Los estudios que utilizaban las fichas revelaron también otras deficiencias en las fuentes. Puesto que los etnógrafos tenían distintos intereses y tendían a trabajar cada uno en una sociedad distinta, la sociedad A podía estar bien documentada sobre un asunto X y pobremente (o nada) sobre un asunto Y, mientras que una sociedad B podía estar pobremente documentada sobre X y bien documentada sobre Y. Esto hacía difícil comprobar las hipótesis referentes a las relaciones mutuas de X e Y. La mayor parte de los estudios comparativos emprendidos, incluso con la enorme ayuda que aportaban las fichas, habían sido seriamente disminuidos por el pequeño número de sociedades sobre las que se habían documentado datos sobre todas las variables importantes y por la calidad desigual de los datos disponibles. Una dificultad igualmente seria ha sido la comparación de los datos de campo recogidos por distintos métodos para diversos propósitos. La *Cross-Cultural Survey* ha enfrentado a los antropólogos con problemas básicos del desarrollo de una ciencia natural del hombre.[15]

Puesto que el interés especial por los fenómenos de la familia y el parentesco se remonta a la obra de Morgan, los datos sobre estos temas han demostrado ser los más abundantes y menos problemáticos

14. El sistema de índices desarrollado por la *Cross-Cultural Survey* también tiene usos prácticos evidentes. Los datos sobre los países latinoamericanos actuales pronto se procesaron y archivaron bajo contrato con la *Office of the Coordinator of Inter-American Affairs*, siguiendo los procedimientos elaborados para la encuesta. Murdock y dos de sus asociados fueron comisionados como oficiales de la armada durante la II Guerra Mundial y destinados a la tarea de procesar los datos sobre las zonas en que la armada preveía que habría que proporcionar una administración civil conforme progresara la guerra. Después que la *Cross-Cultural Survey* fue reorganizada como *Human Relations Area Files, Inc.*, esta última organización recibió contratos gubernamentales de gran importancia para procesar la información sobre áreas de importancia estratégica para los asuntos internacionales de los Estados Unidos.

15. Un informe del *President's Science Advisory Committe* (Miller y otros, 1962) ha recomendado la formación de un grupo de estudio para examinar el entero problema de cómo perfeccionar los actuales servicios para el estudio comparativo. Para una superencia ingeniosa sobre cómo explotar los archivos para propósitos científicos de forma que pasa por encima de los actuales problemas, véase Roberts y Sutton-Smith (1962).

para el estudio comparativo. Al publicarse, en 1949, *Social Structure* de Murdock, un estudio comparativo que utilizaba estos datos de una muestra de 250 sociedades, se convirtió inmediatamente en un hito. Afinaba conceptos, eliminaba graciosamente temas caducos, y demostraba con fuerza que los tipos de clasificación del parentesco, los principios de residencia y las formas de familia y organización del grupo de parientes van de hecho significativamente asociados. Por ejemplo, la forma en que clasificamos a los parientes en la sociedad norteamericana moderna está estrechamente asociada interculturalmente a la combinación de la monogamia prevaleciente, al énfasis en la independencia residencial de cada pareja casada y a la ausencia de grupos de parientes organizados en base al hecho de descender de un antepasado común. Otras formas de clasificar a los parientes, como cuando las madres y las hermanas de las madres se clasifican terminológicamente en un tipo y se comportan como tal, están asociadas a otras combinaciones de organización familiar y del grupo de parientes. La distribución de estos distintos tipos de sistemas sociales en relación con los niveles de complejidad tecnológica y la geografía mostraba claramente que ni los primeros evolucionistas ni las teorías históricas explican satisfactoriamente estas asociaciones. Murdock concluía que las consideraciones económicas, militares y otras promueven una u otra forma de organización familiar —como cuando la tecnología de la producción de alimentos favorece el mantenimiento de una permanente fuerza de trabajo compuesta por varios adultos— y que los grupos de parientes y la terminología de parentesco tienden a ajustarse de forma predecible en respuesta a consideraciones sistemáticas y psicológicas más bien que a consideraciones «evolucionistas».[16] De este modo, el estudio de Murdock liberó a los estudiosos de la organización social de cierta cantidad de viejos argumentos y especulaciones. Al mismo tiempo, puso de relieve una serie de problemas y cuestiones nuevos que han estimulado nuevos desarrollos de la antropología cultural.

Como resultado el método comparativo fue obligado por primera vez a afrontar los problemas del muestreo y el problema asociado de la unidad de comparación (Driver, 1961; Naroll, 1961). Murdock (1957, 1962) ha proporcionado desde entonces una muestra mucho más extensa que incluye un abanico más amplio de datos que su primer estudio.

Su obra también incidió sobre los problemas de clasificación. La comparación exige inevitablemente alguna clase de clasificación de los materiales a comparar. Los criterios utilizados varían necesariamente según el problema que se considera. Siguiendo la obra de Morgan y sus sucesores, y manteniendo los temas teóricos de la época, se ha desarrollado a lo largo de los años una taxonomía de las formas

16. Los esfuerzos de algunos neoevolucionistas para salvar su posición frente a las pruebas de Murdock hasta el momento han demostrado ser unos *tours de force* científicamente incorrectos. Véase, por ejemplo, Dole (1960) y la refutación de Smith (1962). Las conclusiones de Murdock no son, por supuesto, antievolucionistas, pero contradicen una clase concreta de teoría evolucionista en lo que se refiere a la organización social (Murdock, 1959*b*).

de familia y de parentesco, en cuya utilización se esperaba que los estudiosos demostraran competencia. En consecuencia, la documentación etnográfica daba el juicio del observador (con uno o dos ejemplos que lo apoyaran) sobre cómo un rasgo de la cultura de una sociedad tenía que ser clasificado, pero muchas veces fallaba en proporcionar todo el abanico de datos referentes el rasgo en cuestión. Si algún otro pone en cuestión el juicio del observador o desea construir un sistema distinto de categorías más adecuado a su propio problema inmediato, carece de la información necesaria para volver a clasificar. La vieja teoría referente a los grupos de parentesco corporativos, por ejemplo, resaltaba la idea de filiación con respecto a un antepasado común, sea exclusivamente a través de los varones (los grupos serían patrilineales) o exclusivamente a través de las hembras (los grupos serían matrilineales). Los otros muchos principios en que puede basarse la pertenencia a grupos corporativos no fueron explorados seriamente. El resultado fue que grupos de distintas estructuras solían documentarse como patrilineales o matrilineales, según aquello a que estadísticamente se parecieran más, no siendo el etnógrafo capaz en proporcionar la prueba necesaria para asegurar los principios por los que verdaderamente se organizaban. Todo lo que no podía encajarse en uno de esos cajones se dejaba en una categoría residual de grupos de parentesco bilaterales. Los conceptos de grupos de parentesco están siendo ahora modificados y refinados considerablemente (Fortes, 1953; Pehrson, 1954; Goodenough, 1955; Firth, 1957; Davenport, 1959; Murdock, 1960; Freeman, 1961; Schneider y Gough, 1961) y gran parte de las viejas fuentes de material se están revelando cada vez más inadecuada para comprobar las hipótesis actuales.

El esfuerzo de Murdock por sistematizar el marco conceptual que han estado utilizando los estudiosos de la familia y el parentesco deja más visibles sus deficiencias. Los conceptos relativos a las elecciones de residencia en el matrimonio, por ejemplo, parecen ser claros y inequívocos, pero dos etnógrafos preparados para su utilización discrepan sobre su aplicación a los mismos fenómenos de la misma comunidad, que estudiaron con independencia (Goodenough, 1956*a*). La clasificación de residencia, que parecía establecida, se ha convertido desde entonces en asunto de discusión y reconsideración (Bohannan, 1957*b*; Fischer, 1958, 1959; Raulet, 1959). Los conceptos relativos a la familia elemental también están siendo críticamente revalorados (Gough, 1969; Adams, 1960).

Considerando la tipología y sus problemas concomitantes queda claro que las clasificaciones apropiadas para el estudio comparativo están a un nivel conceptual distinto, sirven a distintos propósitos, que las distinciones categóricas que proporcionan el mejor sentido de los fenómenos dentro de una sociedad concreta. Los primeros deben ser por regla general aplicables a todas las sociedades y los últimos deben permitir las exposiciones más económicas de las leyes que determinan los acontecimientos del comportamiento dentro de una sociedad como universo en sí misma. La distinción tiene su contrapar

tida en la lingüística. Allí, el analista tiene un clasificación fonética de tipos sonoros (el alfabeto internacional) con el que puede describir la fonología de todas las lenguas y de este modo hacerlas comparables. Pero las distinciones de esta clasificación fonética no son congruentes con las distinciones de los sonidos hablados que son significativos en cada una de las lenguas. El alfabeto que mejor encaje puede que sólo requiera quince símbolos en una, mientras que el alfabeto que mejor encaje en otra puede requerir cincuenta; y los límites de las categorías acústicas de una lengua pueden superponerse y atravesar por completo los límites de las categorías de otra. Uno de los objetivos del análisis descriptivo consiste en aplicar procedimientos rigurosos mediante los cuales pasan de la clasificación fonética general de la observación y transcripción inicial a otra nueva —una clasificación fonémica— con estimaciones más adecuadas y elegantes de las distinciones acústicas significativas en la lengua de los hablantes indígenas. Esta, presumiblemente, es la clasificación con que operan los hablantes reconocibles de la lengua. Consideraciones similares se aplican al análisis de la gramática. Presumiblemente, también son pertinentes para el estudio de todas las otras formas de comportamiento socialmente significativo (Pike, 1954-1955).

Cierto número de antropólogos norteamericanos entrenados después de 1940 han aceptado estas consideraciones como esenciales para la descripción cultural completa y ellos mismos se preocupan de las operaciones implicadas en la etnografía (Goodenough, 1951, 1956*a;* Frake, 1961; Conklin, 1955; 1957). La etnografía se ha considerado normalmente por mucha gente como un asunto de interrogatorio diligente, observación cuidadosa y relato verídico. En cuanto tal, con frecuencia fue detractada como «mera» descripción. Considerada a la luz de los problemas iluminados por el estudio comparativo de la organización familiar y de parentesco, tal como se proyectan a partir de la comprensión derivada de la lingüística, la descripción adecuada queda puesta de manifiesto como un serio ejercicio de construcción y validación de teoría. Existe un nuevo interés en proponer métodos de análisis formal que, cuando se apliquen a los datos brutos de la observación inicial, conduzcan mediante la inducción a afirmaciones válidas del contenido cultural.

Uno de tales desarrollos consiste en el estudio del significado. Una vía importante por la que el etnógrafo aprende la cultura de una comunidad sometida a estudio es aprendiendo la lengua local, su guía para las ideas o significados para los que la lengua es un código. Los esfuerzos por sistematizar la operación que los etnógrafos han estado aplicando sin pensarlo a este fin están abriendo camino a una aproximación científica a la semántica descriptiva. Todas las cosas, acontecimientos u otros fenómenos que puede denotar una palabra constituyen un conjunto que se contrasta según criterios concretos perceptivos y/o conceptuales con todas aquellas cosas para las que no pueden utilizarse palabras que las denoten. En otro caso, el hablante no podía decidir cuándo debe, y cuándo no, utilizar la palabra. Mediante el contraste sistemático de los conjuntos denotativos de las

palabras de una lengua es posible, por tanto, llegar a una hipótesis referente a qué criterios discriminarán mejor entre los conjuntos. Estas hipótesis pueden ser fácilmente validadas contraponiéndolas al verdadero comportamiento oral. También se pueden trazar las interrelaciones estructurales de los distintos criterios discriminadores. De esta forma es posible trazar un diagrama de los criterios y su organización mediantes los cuales la gente ha estructurado su experiencia del mundo que los rodea, y hacerlo sin tener que depender únicamente del impresionismo subjetivo (Frake, 1961, 1962; Conklin, 1962*a*, 1962*b*). Los problemas de la anotación constituyen uno de los mayores obstáculos a superar en este trabajo; todavía no tenemos el equivalente al alfabeto fonético internacional para la mayor parte de los fenómenos del comportamiento.[17] Lo que se ha hecho hasta ahora ha sido en gran parte referente al parentesco. Aquí la analogía con la anotación fonética ya se ha desarrollado como consecuencia del temprano interés intensivo por el parentesco y, también aquí, gracias a ese mismo interés, se han aislado cierto número de esos criterios conceptuales relevantes (Kroeber, 1909; Lowie, 1929; Kirchoff, 1932; Murdock, 1949). La aclaración de las operaciones analíticas en este dominio (Goodenough, 1951; 1956*b*; Lounsbury, 1956; Romney y Epling, 1958; Wallace y Atkins, 1960; Burling, 1962*b*) está revelando lo que debe hacerse con objeto de generalizarlos a otros dominios.

Tales desarrollos son sintomáticos de una corriente más amplia de la antropología cultural actual, que este autor cree que ayudará a colocar la teoría cultural sobre cimientos mucho más firmes. Implica un creciente reconocimiento de que, al considerar la cultura de cualquier sociedad, los antropólogos han estado hablando sobre dos órdenes distintos de realidad como si formaran parte del mismo orden. Muchos de los desacuerdos existentes entre las escuelas antropológicas de pensamiento en el pasado han reflejado el énfasis diferente en uno u otro de estos órdenes distintos. Uno es el orden fenomenológico de los acontecimientos observados y las regularidades que exhiben. Una comunidad humana, como cualquier otro universo natural en estado próximo al equilibrio, exhibe pautas estadísticas características de los sistemas internamente estables, como la homeostasis del organismo vivo. De forma similar, pero nunca idéntica, los acontecimientos ocurren una y otra vez y, por consiguiente, pueden ser aislados como tipos de acontecimientos y ordenación pautadas. Determinados tipos de ordenación tienden a persistir y otros a aparecer y reaparecer en un orden fijo. Un observador puede percibir esta clase de pautación estadística de una comunidad sin conocimiento alguno de las ideas, creencias, y valores ni principios de acción de los miembros de la comunidad, es decir, sin conocimiento del orden ideacional.[18] El orden fenomenológico es una propiedad de la

17. Un importante comienzo hacia el desarrollo de tal sistema notacional para algunos aspectos del comportamiento ha sido hecho por Birdwistell (1952).

18. Lo que aquí se califica de "orden ideacional" no equivale a lo que Honigmann (1949, p. 213) ha denominado "cultura ideacional", que tiene una amplitud más restringida.

comunidad en cuanto sistema material de personas, sus medios ambientes y sus comportamientos. El orden ideacional no es propiedad de la comunidad, sino de sus miembros. Es la organización de su experiencia dentro del orden fenomenológico, un producto del aprendizaje cognitivo e instrumental (formación de hábitos). El orden ideacional, a diferencia del orden estadístico, no es material, estando compuesto de formas ideales tal como existen en las mentes de las personas, proposiciones sobre sus interrelaciones, índices de preferencias relativos a ellas y recetas para su ordenación mutua como medios para los fines deseados. Y en cuanto organización de la experiencia pasada, el orden ideacional es un medio paar organizar e interpretar la nueva experiencia. Como he escrito en otra parte (Goodenough, 1961*a*, p. 522).

> ... consta de normas para decidir qué es, normas para decidir qué puede ser, normas para decidir cómo se siente uno al respecto, normas para decidir qué hacer al respecto y normas para decidir cómo hacerlo. La gente utiliza estas normas como guías para todas las decisiones, tanto grandes como pequeñas, que tienen que adoptar en el curso de la vida cotidiana. En cuanto miembros de la comunidad que llevan a cabo sus asuntos, constantemente adoptan decisiones a la luz de sus normas, las pautas que caracterizan a la comunidad en cuanto un todo se crean y se mantienen.

De este modo, el orden fenoménico de una comunidad, su «way of life» característico, es un artefacto del orden ideacional de sus miembros. El orden ideacional tiene una relación con el orden fenomenológico que se parece a la relación de los genes y sus alelos en el polo de genes de una población reproductora con las pautas estadísticas mediante las que un observador describe el fenotipo medio o modal de esa población. Pero no debemos llevar la analogía demasiado lejos, pues el orden ideacional es afectado en sí mismo por el orden fenomenológico, siendo un producto del esfuerzo de las personas por organizar su experiencia de aquél.

La distinción entre cultura como orden fenomenológico y cultura como orden ideacional, el primero característico de una comunidad y el segundo característico de sus miembros, es algo que los antropólogos han tratado desde distintos puntos de vista durante algún tiempo (por ejemplo, Bateson, 1936; Rouse, 1939; Kroeber, 1952, pp. 152-166; Kroeber y Kluckhohn, 1952).[19] Pero no ha sido ampliamente aceptada en la práctica. Aunque la distinción tiene evidentemente una importancia crucial para desarrollar un cuerpo perfecto de teoría referente a los procesos y mecanismos del cambio social y cultural, los estudios sobre el cambio han acostumbrado a las alteraciones de los dos órdenes como cosas que deben explicarse con las mismas

19. Algunos antropólogos, incluyendo quien esto escribe, prefieren utilizar el término "cultura" para referirse únicamente al orden ideacional. Véase, por ejemplo, Hallowell (1960*b*), quien desarrolla de forma fructífera la distinción con respecto a la evolución humana.

razones. Por otra parte, Leach (1961*a*) ha criticado recientemente a aquellos de sus colegas en la antropología social que toman las pautas estadísticas que disciernen en una comunidad mediante las lentes de un marco teórico apriorístico y las tratan como si tuvieran valor jurídico en las mentes de sus miembros.

Las múltiples consecuencias de esta distinción entre los órdenes fenomenológico e ideacional, cuando se toman en serio y se siguen sistemáticamente, son demasiado complicadas para resumirlas aquí.[20] Llamo la atención sobre el asunto por varias razones. En primer lugar, los nuevos e importantes desarrollos de la etnografía pretenden describir las culturas como órdenes ideacionales. La semántica descriptiva anteriormente citada es un ejemplo. Otro es la obra del ya fallecido Clyde Kluckhohn y sus asociados en el estudio de los valores.[21] Describir los órdenes ideacionales rigurosamente representa una de las principales fronteras en que actualmente está teniendo lugar las exploraciones de la antropología cultural. Prometen proporcionar una base para ligar la teoría cultural con la teoría congnitiva de la psicología, como ha observado Wallace (1962).[22]

El interés original desde el que se ha desarrollado la antropología —la historia natural del hombre— también sigue absorbiendo la atención y las energías creativas de la mayoría de los antropólogos. Si para algunos de nosotros son las nuevas perspectivas de la ciencia natural del hombre las que inspiran nuestro trabajo, para muchos otros, lo importante son los nuevos vislumbres de la vasta extensión de la historia humana. La mayor parte de nosotros, creo yo, estamos fascinados por ambas. Un ejemplo sobresaliente de esta fascinación dual lo proporciona la propia obra del profesor Murdock. Sus aportaciones notables al desarrollo de la antropología cultural como ciencia natural, a la que ya ha hecho referencia en esta introdución, se emparejan con una importante contribución exploratoria a la historia natural del hombre en África (1959*a*). Desde la Segunda Guerra Mundial, además, ha habido un renovado interés por la evolución cultural. Childe (1951), White (1959) y Sahlins y Service (1960) se han aproximado a la evolución cultural dentro de la tradición de la teoría evolucionista del siglo diecinueve. Steward (1955) ha adoptado una aproximación algo distinta y Murdock (1949, 1959*b*) otra. Al mismo tiempo, los antropólogos se han dedicado a una creciente complejidad con la aúnan las múltiples líneas de los testimonios —lingüísticos, arqueológicos, documentales y etnológicos— para identificar y describir pueblos y culturas históricos y prehistóricos, y completar los detalles de su historia (por ejemplo, Childe, 1926; Rouse, 1939; Clark, 1952; Gid-

20. El lector interesado los encontrará tratados con alguna extensión en una obra futura sobre los problemas de cambio social y cultural orientado (Goodenough, 1963).

21. Kluckhohn (1952, 1959), Brandt (1954), Albert (1956), Ladd (1957), Edel y Edel (1959), Kluckhohn y Strodbeck (1961) y la serie de informes publicados desde 1950 en los *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard University.

22. Para este tipo de desarrollo teórico de la psicología que es el más revelante, véase Miller, Galanter y Pribram (1960).

dings, 1962; Cotter, 1958; Willey y Philips, 1958; Murra, 1962). Su obra ayudará a resolver algunas de las controversias actuales sobre la evolución cultural.

Cualquier consideración de los nuevos desarrollos en antropología cultural debe tener en cuenta lo que está ocurriendo en las naciones que han conseguido su independencia política después de la Segunda Guerra Mundial. Muchas están comprometidas en la tarea enormemente difícil de construir, casi desde la nada, sistemas educativos que les permitan ocuparse de sus propios deseos y necesidades en una época de ciencia y complejidad política y tecnológica. Junto con otras muchas disciplinas, la antropología está en el umbral de transformarse de ser una empresa exclusivamente euroamericana en una disciplina que cuente con personas preparadas en todas partes del mundo y que, desde distintos antecedentes culturales, sean participantes activos. Por lo menos, algunas de las tendencias que es probable que adopte la antropología en los estados recién independizados ampliarán de forma importante las actuales perspectivas, planteando importantes cuestiones nuevas y engrandeciendo en gran medida los actuales conocimientos.

REFERENCIAS

ADAMS, RICHARD N., 1960, "An Inquiry into the Nature of the Family", en Gertrude E. Dole y Robert L. Carneiro (eds.), *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, Nueva York, Crowell, pp. 30-49.

ALBERT, ETHEL M., 1956, "The Classification of Values: A Method and Illustration", *American Anthropologist* 58:221-248.

BACHOFEN, J. J., 1861, *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, Krais und Hoffman.

BARNETT, HOMER G., 1953, *Innovation: The Basis of Cultural Change*, Nueva York, McGraw-Hill.

BATESON, GREGORY, 1936, *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*, Nueva York, Cambridge (2.ª ed., 1958, Stanford, Stanford).

BAUMANN, HERMANN, RICHARD THURNWALD y DIEDRICH WESTERMANN, 1940. *Völkerkunde von Afrika*, Essen, Essener Verlangsanstalt.

BELSHAW, CYRIL S., 1954, *Changing Melanesia: Social Economics of Culture Contact*, Fair Lawn, N. J., Oxford.

BENEDICT, RUTH, *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin. (Trad. cast. E. D. H. A. S. A., Barcelona).

BIRDWHISTELL, RAY L., 1952, *Introduction to Kinetics*, Washington, Forcing Service Institute. (Reeditado, Louisville, University of Louisville Press, 1953.)

BOAS, FRANZ, 1912, *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants*, Nueva York, Columbia.

BOHANNAN, PAUL, 1957*a*, *Justice and Judgement among the Tiv*, Fair Lawn, N. J., Oxford.

1957*b*, "An Alternative Residence Classification", *American Anthropologist* 59: 126-131.

1959, "The Impact of Money on an African Subsistence Economy", *The Journal of Economic History* 19:491-503.

BRANDT, RICHARD B., 1954, *Hopi Ethics: A Theoretical Analysis*, Chicago, The University of Chicago Press.

BURLING, ROBBINS, 1962a, "Maximization Theories and the Study of Economic Anthropology", *American Anthropologist* 64:802-821.
1962b, "A Structural Restatement of Njamal Kinship Terminology", *Man* 62 (201):122-124.
CARNEIRO, ROBERT L., 1962, "Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution", *Southwestern Journal of Anthropology* 18:148-169.
CHILDE, V. GORDON, 1926, *The Aryans: A Study of Indo-European Origins*, Nueva York, Knopf.
1951, *Social Evolution*, Londres, Watts. (Trad. cast., Ciencia Nueva, Madrid.)
CLARK, J. G. D., *Prehistoric Europe: The Economic Basis*, Londres, Methuen.
1961, *World Prehistory: An Outline*, Nueva York, Cambridge.
COMAS, JUAN, *Manual of Physical Anthropology*, ed. inglesa revisada y ampliada, Springfield, Ill., Charles C. Thomas.
CONKLIN, HAROLD C., 1955, "Hanunóo Color Categories", *Southwestern Journal of Anthropology* 11:339-344.
1957, Hanunóo Agriculture: *A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*, United Nations, Food and Agricultural Organization, Forestry Development Paper n.º 12.
1962a, "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies", en F. W. Householder y S. Saporta (eds.), *Problem in Lexicography*, Bloomington, Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics, Publication 21.
1962 b, "Comment" (sobre "The Ethnographic Study of Cognitive Systems" de Charles Frake), en T. Gladwin y W. C. Sturtevant (eds.) *Anthropology and Human Behavior*, Washington, The Anthropological Society of Washington, pp. 86-91.
COON, CARLETON S., 1962a, *The Story of Man*, 2.ª ed., Nueva York, Knopf.
1962b, *The Origen of Races*, Nueva York, Knopf.
COTTER, JOHN, 1958, *Archeologica Excavations at Jamestown, Virginia*, U. S. National Park Service, Archeological Research Series N.º 4.
DAVENPORT, WILLIAM, 1959, "Nonunilinear Descent and Descent Groups", *American Anthropologist* 61:557-572.
DOLE, GERTRUD E., 1960, "The Classification of Yankee Nomenclature in the Light of Evolution in Kinship", en Gertrude E. Dole y Robert L. Carneiro (eds.), *Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White*, Nueva York, Cromwell, pp. 162-178.
DRIVER, HAROLD, 1961, "Introduction to Statistics for Comparative Research", en Frank W. Moore (ed.), *Readings in Cross-cultural Methodology*, New Haven, Human Relations Area Files Press, pp. 303-329.
DU BOIS, CORA, 1944, *The People of Alor*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
EDEL, MAY y ABRAHAM EDEL, 1959, *Anthropology and Ethics*, Springfield, Ill., Charles C. Thomas.
EGGAN, FRED, 1955, "Social Anthropology: Methods and Results", en Fred Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes*, ed. ampliada, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 484-551.
EISELEY, LOREN C., 1955, "Fosil Man and Human Behavior", en William L. Thomas, Jr. (ed.), *Yearbook of Anthropology, 1955*, Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Inc., pp. 61-78.
ERASMUS, CHARLES J., 1961, *Man Takes Control: Cultural Development and American Aid*, Minneapolis, The University of Minnesota Press.
FIRTH, RAYMOND, 1939, *Primitive Polynesian Economy*, Londres, Routledge.
1946, *Malay Fishermen: The Peasant Economy*, Londres, Routledge.
1951, *Elements of Social Organization*, Londres, Watts.
1957, "A Note on Descent Groups in Polynesia", *Man* 57 (2):4-8.
FISCHER, JOHN L., 1958, "The Classification of Residence in Censuses", *American Anthropologist* 60:508-517.
1959, "Reply to Raulet", *American Anthropologist* 61:179-681.
FORD, C. S., 1945, *A Comparative Study of Human Reproduction*, Yale University Publications in Anthropology, N.º 2.
FORTES, MEYER, 1953, "Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist* 55:17-41.

FORTES, MEYER y E. E. EVANS-PRITCHARD, 1940, *African Political Systems*, Fair Lawn, N. J., Osford.
FRAKE, CHARLES O., 1961, "The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao", *American Anthropologist* 63:113-132.
1962, "The Ethnographic Study of Cognitive Systems", en T. Gladwin y W. C. Sturtevant (eds.), *Anthropology and Human Behavior;* Washington, The Anthropological Society of Washington, pp. 72-85.
FRAZER, J. G., 1890, *The Golden Bough*, 2 vols., Londres, Macmillan (Trad. cast., Fondo de Cultura Económica, México.)
FREEMAN, J. D., 1961, "On the Concept of Kindred", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 91:192-220.
FREUDENFELD, BURGHARD (ed.), 1960, *Völkerkunde: Zwölf Vorträge zur Einführung in ihre Problem*, Munich, Beck'sche.
GARN, STANLEY M., 1961, *Human Races*, Springfield Ill., Charles C. Thomas.
GIDDINGS, J. L., Jr., 1952, *The Artic Woodland Culture of the Kobuk River*, Filadelfia, University Museum, University of Pennsylvania.
GLADWIN, THOMAS y SEYMOUR B. SARASON, 1953, *Truk: Man in Paradise*, Viking Publications in Anthropology, n.º 20, Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
GLADWIN, THOMAS y WILLIAM C. STURTEVANT (eds.), 1962, *Anthropology and Human Behavior*, Washington, The Anthropological Society of Washington.
GLUCKMAN, MAX, 1955, *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press.
GOODENOUGH, WARD H., 1951, *Property, Kin, and Community on Truk*, Yale University Publications in Anthropology, n.º 46.
1955, "A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization", *American Anthropologist* 57:71-83.
1956*a*, "Residence Rules", *Southwestern Journal of Anthropology* 12:22-37.
1956*b*, "Componential Analysis and the Study of Meaning", *Language* 38:195-216.
1961*a*, "Comments on Cultural Evolutions", *Daedalus* 90:521-528.
1961*b*, "Review of *Social Structure in Southeast Asia*, G. P. Murdock (ed.)", *American Anthropologist* 63:1341-1347.
1963, *Cooperation in Change*, Nueva York, Russell Sage.
GOODY, JACK (ed.), 1958, *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge Papers in Social Anthropology, n.º 1.
GOUGH, KATHLEEN, 1959, "The Nayars and the Definition of Marriage", *Journal of the Royal Anthropological Institut* 89:23-34.
GRAEBNER, FRITZ, 1911, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, C. Winter.
HALOWELL, A. IRVING, 1945, "Social Psychological Aspects of Acculturation", en Ralph Linton (ed.), *The Science of Men in the World Crisis*, Nueva York, Columbia, pp. 171-200. (Trad. cast., Fondo de Cultura Económica, México.)
1955, *Culture and Experience*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
1960*a*, "The Beggining of Anthropology in America", en Frederica de Laguna (ed.), *Selected Papers from the American Anthropologist*, Nueva York, Harper and Row, pp. 1-90.
1960*b*, "Self, Society, and Culture in Phylogenetic Perspective", en Sol Tax (ed.), *Evolution after Darwin*, vol. 2, *The Evolution of Man*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 309-371.
HEINE-GELDERN, ROBERT, 1954, "Die asiatische Herkunft der sudamerikanischen Metalltechnik", *Paideuma* 3:347-423.
HERSKOVITS, MELVILLE J., 1938, *Acculturation: The Study of Culture Contact*, Locust Valley, N. Y., Augustin.
1952, *Economic Anthropology*, Nueva York, Knopf.
HEYERDAHL, THOR, 1952, *American Indians in the Pacific*, Londres, G. Allen.
HOEBEL, E. ADAMSON, 1954, *The Law of Primitive Man*, Cambridge, Mass., Harvard.
HONIGMAN, JOHN, 1949, *Culture and Ethos of Kaska Society*, Yale University Publications in Anthropology, n.º 40.
1954, *Culture and Personality*, Nueva York, Harper and Row.
HORTON, DONALD, 1943, "The Functions of Alcohol in Primitive Socies: A cross-cultural Study", *Quaterly Journal of Studies on Alcohol* 4:292-303.
HOWELL, P. P., 1954, *A Manual of Nuer Law*, Fair Lawn, N. J., Oxford.

KARDINER, ABRAM, 1939, *The Individual and His Society*, Nueva York, Columbia.
KIRCCHOFF, PAUL, 1932, "Verwandtschaftsbezeichnungen und Verwandtenheirat", *Zeitschrift für Ethnologie* 64:46-49.
KLUCKHOHN, CLYDE, 1952, "Values and Value Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification", en Talcott Parsons y Edward A. Shils (eds.), *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, Mass., Harvard, pp. 388-433.
1959, "The Scientific Study of Values", en *Three Lectures* (University of Toronto Installation Lectures, 1958), Toronto, University of Toronto Press.
KLUCKHOHN, CLYDE y DOROTHEA LEIGHTON, 1947, *Children of the People*, Mass., Harvard.
KLUCKHOHN, CLYDE, HENRY A. MURRAY y DAVID M. SCHNEIDER (eds.), 1953, *Personality in Nature, Society and Culture*, 2.ª ed. rev. y ampl., Nueva York, Knopf.
KLUCKHOHN, FLORENCE FOCKWOOD y FREED L. STRODTBECK, 1961, *Variations in Value Orientations*, Nueva York, Harper and Row.
KROEBER, A. L., 1909, "Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropology Institute* 39:77-85.
1917, "The Superorganic", *American Anthropologist* 19:163-213.
1939, *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, University of California Press.
1944, *Configurations of Cultural Growth*, Berkeley, University of California Press.
1948, *Anthropology*, nueva ed. rev., Nueva York, Harcourt, Brace and World.
1952, *The Nature of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.
1953, (ed.) *Anthropology Today: An Encyclopaedic Inventory*, Chicago, The University of Chicago Press.
KROEBER, A. L. y CLYDE KLUCKHOHN, 1952, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 47, n.º 1.
LADD, JOHN, 1957, *The Structure of a Moral Code: A Philosophical Analysis of Ethical Discourse Applied to the Ethics of the Navaho Indians*, Cambridge, Mass., Harvard.
LASKER, GABRIEL WARD, 1961, *The Evolution of Man: A Brief Introduction to Physical Anthropology*, Nueva York, Holt.
LEACH, E. R., 1961*a*, *Pul Eliya, A Village in Ceylon: A Study in Land Tenure and Kinship*, Nueva York, Cambridge.
1961*b*, *Rethinking Anthropology*, Londres, University of London Press. (Trad. cast., Seix Barral, Barcelona.)
LE GROS CLARK, WILFRED, 1955, *The Fossil Evidence of Human Evolution*; Chicago, The University of Chicago Press.
1960, *The Antecedents of Man: An Introduction to the Evolution of Man*, Chicago, Quadrangle Books.
LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1949, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presses universitaires de France. (Trad. cast., Paidós, Buenos Aires.)
LINTON, RALPH, 1936, *The Study of Man*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts. (Trad. cast., Fondo de Cultura Económica, México.)
1940, (ed.) *Acculturation in Seven North & American Tribes*, Nueva York, Appleton-Century-Crofs.
1943, "Nativistic Movements", *American Anthropologist*, 45:230-240.
1945*a*, (ed.) *The Science of Man in the World Crisis*, Nueva York, Columbia.
1945*b*, *The Cultural Background of Personality*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.
1955, *The Tree of Culture*, Nueva York, Knopf.
LOUNSBURY, FLOYD, 1956, "A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage", *Language* 32:158-194.
LOWIE, R. H., 1929, "Relationship Terms", *Encyclopaedia Britannica*, 14.ª ed., 19:84-86, Chicago Encyclopaedia Britannica, Inc.
1937, *The History of Ethnological Theory*, Nueva York, Holt.
McLENNAN, L. H., 1886, *Studies in Ancient History*, Nueva York, Macmillan.
MAINE, HENRY SUMNER, 1861, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas* (6.ª ed., 1967), Londres, J. Murray.

MALINOWSKI, BRONISLAW, 1922, *Argonauts of Western Pacific*, Londres, Routledge. (Trad. cast., Peninsula, Barcelona.)

1926, *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Routledge. (Trad. cast. Ariel, Barcelona.)

1927, *Sex and Repression in Savage Society*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.

1934, "Introduction", en H. Ian Hogbin, *Law and Orden in Polynesia*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.

MEAD, MARGARET, 1928, *Coming of Age in Samoa*, Nueva York, Morrow. (Trad. cast., Peninsula, Barcelona.)

1932, *The Changing Culture of an Indian Tribe*, Nueva York, Columbia.

1935, *Sex and Temperament in Three Primitice Societies*, Nueva York, Morrow. (Trad. cast., Peninsula, Barcelona.)

1956, *New Lives for Old: Cultural Transformation-Manus, 1928-1953*, Nueva York, Morrow.

MILLER, GEORGE A., EUGENE GALANTER y KARL H. PRIBRAM, 1960, *Plans and the Structure of Behavior*, Nueva York, Holt.

MILLER, NEAL E. y otros, 1962, "Strengthening the Behavioral Sciences", *Science* 136:233-241.

MONTAGU, M. F. ASHLEY, 1960, *An Introduction to Physical Anthropology*, 3.ª ed., Springfield, Ill., Charles C. Thomas.

MORGAN, LEWIS HENRY, 1851, *League of the Ho-De-No-Sau-Nee or Iroquois* (reimpreso 1954-1955, New Haven, Human Relations Area Files).

1871, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Contribution to Knowledge, 17.

1877, *Ancient Society*, Chicago, C. H. Kerr (1878, Nueva York, Holt). (Trad. cast., Ayuso, Madrid.)

MURDOCK, GEORGE PETER, 1940, "The Cross-Cultural Survey", *American Sociological Review* 5: 369-370.

1949, *Social Structure*, Nueva York, Macmillan.

1957, "World Ethnographic Sample", *American Anthropologist* 59:664-687. (Incluido en este volumen.)

1959*a*, *Africa: Its People and their Culture History*, Nueva York, McGraw-Hill.

1959*b*, "Evolution in Social Organization", en Betty J. Meegers (ed.), *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, Washington, The Anthropological Society of Washington, pp. 126-143.

1960, (ed.) *Social Structure in Southeast Asia*, Viking Fund Publications in Anthropology, n.° 29, Wenner-Green Foundation for Anthropological Research, Inc.

1962, "World Ethnographic Atlas", *Ethnology* 1:113-134, 265-286, 387-403, 533-545.

MURDOCK, GEORGE PETER y otros, 1938, *Outline of Cultural Materials*, New Haven, Institute of Human Relations.

1950, *Outline of Cultural Materials*, New Haven, Human Relations Area Files.

MURRA, JOHN V., 1962, "Cloth and Its Functions in the Inca State", *American Anthropologist* 64:710-728.

NADEL, S. F., 1951, *The Foundations of Social Anthropology*, Londres, Cohen and West. (Trad. cast., F.C.E., México.)

1957, *The Theory of Social Structure*, Nueva York, Free Press. (Trad. cast., Guadarrama, Madrid.)

NAROLL, RAOUL, 1961, "Two Solutions to Galton's Problem", *Philosophy of Science* 28:15-39. Reeditado en Frank W. Moore (ed.), *Readings in Cross-cultural Methodology*, New Haven, Human Relations Area Files Press, 1961, pp. 215-241.

PEHRSON, ROBERT N., 1954, "Bilateral Kin Groupings as a Structural Type", *Journal of East Asiatic Studies* 3:199-202.

PENNIMAN, T. K., 1952, *A Hundred Years of Anthropology*, ed. rev., Londres, Duckworth.

PENROSE, L. S., 1959, *Outline of Human Genetics*, Nueva York, Wiley.

PERRY, W. J., 1923, *Children of the Sun: A Study in the Early History Civilization*, Nueva York, Dutton.

PIKE, KENNETH L., 1954-1955, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, ed. preliminar (en dos partes), Glendale, Summer Institute of Linguistics.

POSPISIL, LEOPOLD, 1958, *Kapauku Papuans and Their Law*, Yale University Publications in Anthropology, n.º 54.
RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1924, "The Mother's Brother in South Africa", *South African Journal of Science* 21:542-555.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. y C. D. FORDE (eds.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Fair Lawn, N. J., Oxford. (De próxima aparición en Biblioteca Anagrama de Antropología.)
RAULET, HARRY M., 1959, "A Note on Fischer's Residence Typology", *American Anthropologist* 61:108-112.
REDFIELD, ROBERT, 1957, *The Primitive World and Its Transformations*, Ithaca, Cornell.
REDFIELD, ROBERT, RALPH LINTON y MELVILLE J. HERSKOVITS, 1936, "Memorandum on the Study of Acculturation", *American Anthropologist* 38:140-152.
RIVERS, W. H. R., 1900, "A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 30:74-82.
1906, *The Todas*, Nueva York, Macmillan.
ROBERTS, JOHN M. y BRIAN SUTTON-SMITH, 1962, "Child Training and Game Involvement", *Ethnology* 1:166-185.
ROMNEY, A. KIMBALL y PHILIP J. EPLING, 1958, "A Simplified Model of Kariera Kinship", *American Anthropologist* 60:59-74.
ROUSE, IRVING, 1939, *Prehistory in Haiti: A Study in Method*, Yale University Publications in Anthropology, n.º 21.
SAHLINS, MARSHALL y ELMAN SERVICE (eds.), 1960, *Evolution and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
SCHAPERA, I., 1956, *Government and Politics in Tribal Societies*, Londres, Watts.
SCHMIDT, WILHELM, 1939, *The Culture Historical Method of Ethnology*, traducido al inglés por S. A. Sieber, Nueva York, Fortuny's.
SCHMITZ, CARL, A., 1960, *Historische Probleme in Nordost-Neuguinea*, Studien zur Kulturkunde 16, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
SCHNEIDER, DAVID M. y KATHLEEN GOUGH (eds.), 1961, *Matrilineal Kinship*, Berkeley, University of California Press.
SIEGEL, BERNARD J., 1955, (ed.) *Acculturation: Critical Abstract, North America*, Stanford Anthropological Series, n.º 2.
1959, (ed.) *Biennal Review of Anthropology, 1959*, Stanford, Stanford.
1961, (ed.) *Biennal Review of Anthropology, 1961*, Stanford, Stanford.
SIMMONS, LEO W., 1945, *The Role of the Aged in Primitive Society*, New Haven, Yale.
SMITH, ROBERT J., 1962, "Japanese Kinship Terminology: The History of Nomenclature", *Ethnology* 1:349-359.
SPICER, EDWARD H. (ed.), 1961, *Perspectives in American Indian Culture Change*, Chicago, The University of Chicago Press.
SPIER, LESLIE, 1925, *The Distribution of Kinship Systems in North America*, Seattle, University of Washington Publications in Anthropology, n.º 1, pp. 69-88.
SPINDLER, GEORGE D., 1955, *Sociocultural and Psychological Processes in Menominee Acculturation*, Berkeley, University of California Press.
S. S. R. C. (*Social Science Reseach Council Summer Seminar*), 1954, "Acculturation: An Exploratory Formulation", *American Anthropologist* 55:973-1002.
STEWARD, JULIAN, 1955, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*, Urbana, The University of Illinois Press.
TAX, SOL, 1955, "From Lafitau to Radcliffe-Brown: A Short History of the Study of Social Organization", en Fred Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes*, ed. ampl., Chicago, The University of Chicago Press, páginas 445-481.
TYLOR, E. B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom* (primera ed. americana, 1874, Boston, Estes and Lauriat).
1889, "On a Method of Investigating the Development of Institutions", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18:245-272.
WALLACE, ANTHONY F. C., 1952, *The Model Personality Structure of the Tuscarora Indians, as Revealed by the Research Test*, Bureau of American Ethnology Bulletin 150.

1956, "Revitalization Movements", *American Anthropologist* 58:264-281.
1961, *Culture and Personality*, Nueva York, Random House.
1962, "Culture and Cognition", *Science* 135:351-357.
WALLACE, ANTHONY F. C. y JOHN ATKINS, 1960, "The Meaning of Kinship Terms", *American Anthropologist* 62:58-80.
WHITE, LESLIE A., 1959, *The Evolution of Culture*, Nueva York, McGraw-Hill.
WHITING, JOHN W. M. y IRVING CHILD, 1953, *Child Training and Personality*, New Haven, Yale.
WILLEY, GORDON R. y PHILIPS, 1958, *Method and Theory in American Archaeology*, Chicago, The University of Chicago Press.
WILSON, GODFREY y MONICA WILSON, 1945, *The Analysis of Social Change*, Nueva York, Cambridge.
WISSLER, CLARK, 1922, *The American Indian: An Introduction to the Anthropology of the New World*, 2.ª ed., Fair Lawn, N. J., Oxford.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

DEFINICIÓN

La antropología social puede definirse como la investigación de la naturaleza de la sociedad humana por medio de la comparación sistemática de sociedades de tipos diversos, prestando atención particular a las formas más simples de las sociedades de los pueblos primitivos, salvajes o prealfabetos. Este nombre empezó a utilizarse en Inglaterra en el último cuarto del siglo XIX y ha sido reconocido en las universidades británicas, existiendo ahora algunas cátedras de antropología social. Se adoptó con el fin de distinguir el tema de la etnología por un lado, y de lo que se vino a conocer como sociología por el otro.

La primera persona que obtuvo el título de profesor de antropología social fue Sir James Frazer, que recibió una cátedra honoraria en la Universidad de Liverpool en 1908. En su clase inaugural sobre «El alcance de la antropología social», dada el 14 de mayo de 1908, dijo:

> La antropología, en el sentido más amplio de la palabra, tiene como fin el descubrimiento de las leyes generales que han regulado la historia humana en el pasado, y que, si la naturaleza es realmente uniforme, puede esperarse que la gobiernen en el futuro. De aquí que la ciencia del hombre coincida hasta cierto punto con lo que durante mucho tiempo ha sido conocido como la filosofía de la historia, así como con el estudio al que en los últimos años se ha dado el nombre de sociología. Realmente, podría haber algunas razones para sostener que la antropología social, o el estudio del hombre en sociedad, no es sino otra expresión para denominar a la sociología. No obstante, creo que puede ser útil diferenciar ambas ciencias, y debería reservarse el nombre de sociología para el estudio de la sociedad humana (en el más amplio sentido de estas palabras) y que sería beneficioso que la palabra antropología social quedase limitada a un departamento determinado de este inmenso campo de conocimiento... La esfera de la antropología social tal como la entiendo, o al menos tal como propongo tratarla,

se limita a los primeros comienzos, al desarrollo rudimentario de la sociedad humana: no incluye las fases más maduras de este crecimiento complejo, menos aún abarca los problemas prácticos que deben tratar nuestros modernos legisladores y hombres de estado.

Así pues, Frazer concebía la antropología social como el estudio sociológico de las formas «primitivas» de la sociedad. De forma similar, en su artículo sobre «Antropología Social» en la 13 edición de la *Encyclopaedia Britannica* (1926), Malinowski definió la materia como «una rama de la sociología, aplicada a las tribus primitivas». El adjetivo «primitivo» no debe ser entendido en un sentido equivocado. Frazer escribió:

> Es necesario advertir, contra un equívoco común, que los salvajes de hoy en día son primitivos sólo en un sentido relativo y no absoluto. Son primitivos por comparación a nosotros; pero no son primitivos por comparación al verdadero hombre primitivo, es decir, el hombre tal como era cuando emergió de la fase de existencia puramente animal. Realmente, comparado con el hombre en su estado absolutamente original, incluso el salvaje de hoy en día es, sin duda, un ser muy desarrollado y culturalizado, puesto que todas las pruebas y todas las probabilidades están en favor de que todas las razas existentes del hombre, tanto las más toscas como las más civilizadas, hayan alcanzado su actual nivel cultural, sea este alto o bajo, sólo tras un lento y penoso avance, que debe haberse dilatado a lo largo de muchos miles, quizás millones, de años... Mientras que la antropología social tiene mucho que decir acerca del hombre primitivo en el sentido relativo, no tiene nada en absoluto que decir del hombre primitivo en el sentido absoluto, por la muy simple razón de que no sabe nada absolutamente sobre él, y, por lo que sabemos ahora, es probable que nunca sepa nada.

Por supuesto, no es posible trazar una clara línea divisoria entre sociedades primitivas y sociedades no primitivas. Además, la antropología social no puede y no debe limitar completamente su atención a las primitivas sociedades. Como mínimo, forma parte de su tarea comparar las sociedades primitivas con aquellas que están más adelantadas. En los últimos 20 años, los antropólogos sociales han llevado a cabo estudios específicos de comunidades locales en sociedades alfabetas, en Irlanda, Quebec, Massachussetts, Mississippi, Japón y China. Las definiciones de Frazer y Malinowski ya no son apropiadas para definir la antropología social de hoy en día. Podemos decir que ésta se caracteriza por un cierto método de investigación, que puede aplicarse tanto a las sociedades primitivas como a comunidades de tamaño limitado en sociedades civilizadas, y que en la prosecución de sus fines teóricos la antropología social está obligada a prestar una atención especial a las sociedades que llamamos primitivas.

Es necesario decir algo sobre la distinción entre la antropología social y la etnología, distinción a menudo rodeada de ideas un tanto

confusas. Debe recordarse que el nombre «etnología», así como el nombre «sociología», se utiliza de forma diferente en países diferentes e incluso en el mismo país por autores o escuelas distintas. Aquí consideraremos sólo el significado tradicional que tiene en Inglaterra.

El nombre «etnología» comenzó a utilizarse hace poco más de 100 años. Como su etimología indica, es el estudio de los pueblos *(ethnos)*. La *Ethnological Society of London*, fundada en 1843, dice en su constitución que fue formada «con el propósito de investigar las características diferenciadoras, físicas y morales, de las variantes de la Humanidad, que habitan o han habitado la Tierra». En el *Oxford Dictionary* se define la etnología como «la ciencia que trata de los pueblos y razas, de sus relaciones, de sus características distintivas, etc.». La *Encyclopaedia Britannica* (14 edición) habla de la etnología y la etnografía como «principalmente ciencias que tratan del hombre como una unidad racial, y con la distribución sobre la tierra de las unidades raciales. Incluyen un estudio comparativo de las características físicas de las razas de la humanidad y también un estudio comparativo y una clasificación de los pueblos basada sobre condiciones y características culturales».

El nombre «etnografía» se utiliza generalmente para designar relaciones puramente descriptivas de un pueblo o pueblos. La etnología va más allá de la descripción. En primer lugar, intenta obtener una clasificación de los pueblos comparándolos con referencia a sus semejantes y diferencias. Los pueblos o los grupos étnicos se parecen o se diferencian entre sí por características raciales, por el lenguaje, y por su modo de vida y su modo de pensamiento; difieren o se asemejan desde el tipo de viviendas que habitan o la clase de vestidos que llevan hasta el tipo de creencias que mantienen. Los etnólogos distinguen entre características raciales de un pueblo y sus características culturales, y entre clasificaciones raciales y culturales.

La distribución de los pueblos sobre la faz de la tierra en los tiempos recientes y sus semejanzas y diferencias raciales y culturales son el resultado de una compleja abrumadora multitud de acontecimientos que empezaron cuando apareció la humanidad por primera vez, hace quizás un millón de años; el proceso ha estado constituido por migraciones, mezclas e interacciones de pueblos, por modificaciones de las características raciales y por cambios y desarrollos culturales. En algunos pueblos, y durante unos cuantos siglos, la historia nos revela algún conocimiento del proceso, utilizando el término historia con su significado común, como el registro auténtico de acontecimientos y circunstancias del pasado. Los etnólogos concentraron una buena parte de su atención en intentar descubrir algo sobre el pasado prehistórico.

Una importante fuente de conocimiento es la arqueología prehistórica, que puede considerarse como una rama de la etnología. El arqueólogo busca los restos materiales de pueblos desaparecidos, encontrando las cosas que hicieron y utilizaron, y hallando a veces suficientes restos de su esqueleto como para determinar algunas de

sus características raciales, y basándose en las pruebas geológicas suele poder determinar la fecha geológica de los restos. Las laboriosas investigaciones de los arqueólogos nos han proporcionado un bagaje importante y creciente de conocimientos sobre los habitantes prehistóricos de muchas partes del mundo.

El etnólogo intenta llegar a conclusiones sobre hechos y circunstancias prehistóricas por medio de la reflexión sobre la distribución de los pueblos en tiempos recientes o históricos y por medio de un estudio de sus semejanzas y diferencias, sean éstas raciales o culturales. Las conclusiones tienen que estar basadas en lo que pueden llamarse pruebas «circunstanciales». Tales pruebas son en algunos casos absolutamente concluyentes; por ejemplo, las estrechas relaciones entre el lenguaje malagasy de Madagascar y los lenguajes del archipiélago malayo es una prueba incontestable de una relación prehistórica entre estas dos regiones. De forma similar, si no supiésemos gracias a la historia que los esclavos negros habían sido llevados de África al continente americano, el parecido racial de los habitantes negros del Nuevo Mundo con los de África nos permitiría concluir con cierto grado de probabilidad que se había producido algún movimiento de pueblos a través del Atlántico. Pero las hipótesis de los etnólogos son a veces muy especulativas; y puesto que es notablemente difícil alcanzar un acuerdo sobre las pruebas circunstanciales, los etnólogos difieren mucho en sus interpretaciones.

Así pues, los problemas que trata la etnología son, en primer lugar, problemas de clasificación racial y cultural, y en segundo lugar problemas relativos a los hechos del pasado prehistórico. Preguntas típicas que se plantea la etnología son las siguientes: ¿De dónde vienen los pueblos polinesios? ¿Por qué ruta y qué período o períodos de tiempo ocuparon las islas que ahora habitan? ¿Cómo, cuándo y por dónde los antepasados de los indios americanos entraron en el continente? ¿Cómo se extendieron por él y cómo desarrollaron las diferencias raciales, lingüísticas y culturales que mostraban cuando los europeos entraron por primera vez en contacto con ellos? En cambio, los problemas de la antropología social son de un tipo absolutamente diferente.

El objetivo del antropólogo social es utilizar el conocimiento sobre las sociedades primitivas para establecer generalizaciones válidas y significativas sobre los fenómenos sociales. Es en este sentido que la antropología social puede considerarse como un tipo de sociología. Pero la palabra «sociología» es muy ambigua; se aplica a muchos tipos diferentes de estudios sobre la sociedad; mucho de lo que se llama sociología tiene muy poca o ninguna conexión con la antropología social.

El nombre «sociología» fue inventado por Auguste Comte. Al igual que Saint-Simon creía que era posible aplicar al estudio de la sociedad humana los mismos métodos de investigación que se habían aplicado con tanto éxito al estudio de los fenómenos físicos y bioló-

gicos. A esta ciencia, aún no existente, la denominó primero física social y luego sociología. Pero Comte no escribió sociología científica; más bien podría llamarse filosofía de la historia. La idea de que podría existir una ciencia natural de la sociedad humana se había acariciado desde el siglo XVII. El fin declarado de la antropología social ha sido contribuir a la formación de dicha ciencia.

Lo que caracteriza a las ciencias naturales es el uso del método experimental de razonamiento. Hay un equívoco común que confunde el método experimental con la experimentación, es decir, con las operaciones por las que un hecho a observar es producido por el experimentador. Pero la palabra latina *experiri* sólo significa «poner a prueba». En realidad, el método experimental es un método de investigación y razonamiento en el que las ideas generales se justifican sistemáticamente por referencia a hechos cuidadosamente observados. Como dice Claude Bernard en su «Introduction à l'étude de la médicine experimentale»:

> «el método experimental, considerado en sí mismo, no es más que un *razonamiento* a beneficio del cual sometemos metódicamente nuestras ideas a la prueba de los hechos. El razonamiento es siempre el mismo, tanto en las ciencias que estudian seres humanos como en las que se ocupan de cuerpos inanimados. Pero, en cada clase de ciencia, los fenómenos varían y representan una complejidad y unas dificultades propias ante la investigación».

El interés teórico por la sociedad humana y sus instituciones no es nuevo. Los filósofos de China y Grecia formularon teorías de la sociedad antes de la era cristiana. En el momento actual hay una literatura abundante sobre filosofía social, filosofía política, filosofía de la historia, filosofía de la religión y del arte. En estas materias el método de razonamiento debe distinguirse del método experimental de razonamiento de las ciencias naturales.

Una diferencia importante: en lo que podemos llamar el método filosófico de investigación el fin es comúnmente llegar a juicios de valor. Generalmente, los filósofos se ocupan de lo que podrían o deberían ser las sociedades; intentan definir la «buena» sociedad o distinguen entre inferior y superior en los sistemas de moral, de derecho, de gobierno, de economía, de religión o de arte. La función de los filósofos es guiar las acciones del hombre por medio de la discusión de los fines deseables. El razonamiento experimental nunca puede darnos juicios de valor; sólo puede decirnos qué son las cosas y cómo son, nunca cuáles son buenas y cuáles malas. Puede instruirnos acerca de los medios apropiados para alcanzar un fin deseado; no puede decirnos qué fines son los deseables. Si se juzga deseable borrar de la faz de la tierra una ciudad y sus habitantes, el método experimental puede suministrarnos una bomba atómica.

Hay una diferencia importante entre el método filosófico y el experimental a tenor de la forma en que llegan a un cuerpo de generalizaciones relacionadas que constituyen una teoría. El método

filosófico es el más antiguo. El método experimental, tras las primeras tentativas de aplicación en la antigua Grecia, solamente comenzó a ser plenamente utilizado a finales del siglo XVI, en trabajos como los de Galileo. Reemplazó al método filosófico primero en la mecánica, la astronomía y la física, y más tarde en la química y las ciencias biológicas. El último intento de alguna importancia de utilizar el método filosófico para explicar los fenómenos de la naturaleza fue la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel, y es interesante comparar los resultados últimos a los que llegó con aquellos alcanzados por los científicos experimentales. Pero el método experimental todavía no ha reemplazado al método filosófico en la elaboración de teorías sobre la sociedad.

Ambos métodos combinan la observación con el razonamiento; la diferencia entre ellos reside en la forma en que éstos se combinan. Esta diferencia fue descrita por Francis Bacon:

> No hay ni puede haber más que dos formas de investigar y descubrir la verdad. Una vuela desde los sentidos y los particulares hasta los axiomas más generales, y a partir de éstos, como principios primeros, y de su incuestionable verdad, determina y descubre axiomas medios; y ésta es la forma que está en uso. La otra extrae los axiomas de los sentidos y los particulares, asciende uniformemente y paso a paso hasta que alcanza así al fin lo más general; y ésta es la forma verdadera, pero no intentada. Cada forma empieza a partir de los sentidos y los particulares, y se basa en las proposiciones más generales; pero a partir de aquí difieren en sumo grado, puesto que una toca de paso la experiencia y los particulares, mientras que la otra se va haciendo debida y regularmente familiar con éstos; la primera, desde el mismo principio, establece algunas generalidades abstractas e inútiles; la otra se eleva, paso a paso, hasta aquellas cosas que son más familiares a la naturaleza (es decir, abstracciones más altas).[1]

Si alguna vez hemos de alcanzar un conocimiento científico de la sociedad humana sólo puede ser mediante el examen y la comparación sistemática de un cierto número de diversas formas de sociedad. Podemos llamar a tal estudio comparativo «sociología comparativa». Es un tipo de sociología en la que se han dado algunos pequeños primeros pasos, y de este tipo de sociología puede decirse que forma parte la antropología social. Si alguna vez esta sociología comparativa se establece como materia, en este momento la antropología social se incorporará a ella.

En la sociología comparativa se da un gran valor e importancia al estudio sistemático de las formas más simples de sociedad, de lo que llamamos los pueblos primitivos. Esto lo apoyan muchas razones; una de ellas es que nos revelan formas de vida social muy

1. Francis Bacon, *Novum Organum* (1620), traducción de Andrew Johnson 1859, libro 1.°, aforismos XIX y XXII. El término "axiomas" *(axiomata)* utilizado por Bacon significa literalmente "algo pensado digno de ser referido", es decir, generalizaciones para las que parece haber pruebas. Ahora se hablaría de ellas como "leyes".

diferentes de las nuestras. Las sociedades primitivas que todavía sobreviven están siendo rápidamente destruidas o cambiadas, por sumisión a los pueblos técnicamente más avanzados. Esta es una razón que explica por qué los antropólogos sociales, al tratar de contribuir al desarrollo de la sociología comparativa, dedican principalmente su atención, aunque no de forma exclusiva, el estudio de estas formas primitivas de sociedad antes de que sea demasiado tarde. El tiempo es breve, y los trabajadores pocos.

El método experimental es un método, el único método científico, de llegar a generalizaciones inductivas. La observación experimental es una observación guiada por conceptos generales. La tarea más importante del científico experimental es, por tanto, la creación de conceptos generales o abstractos que aplicará al análisis de hechos observados, comprobando así su valor científico. La mera observación y descripción no puede darnos un conocimiento científico, pero algunos creen que la acumulación de observaciones nos llevará algún día al progreso de la ciencia. Charles Darwin escribió: «Cuán extraño es que alguien no vea que toda observación debe estar en favor o en contra de alguna opinión, si ha de prestar algún servicio». Claude Bernard, de nuevo, escribió: «El método experimental no puede dar nuevas y fructíferas ideas a quienes no tienen ninguna; sólo sirve para guiar las ideas de quien las tiene, para dirigir sus ideas y desarrollarlas hacia la obtención de los mejores resultados posibles. Así como sólo lo que ha sido sembrado en la tierra crecerá alguna vez sobre ella, así nada será desarrollado por este método experimental sino las ideas sometidas a éste. El método en sí mismo no da a luz nada. Ciertos filósofos han cometido el error de otorgar demasiado poder a este método según lo dicho». Finalmente podemos citar la expresión de Whewell: «Es necesario, a fin de obtener de los hechos alguna verdad general, que les apliquemos aquella idea adecuada por la que se establecen entre ellos relaciones permanentes y definidas.» [2]

Así pues, la tarea de la sociología comparativa, como la de toda ciencia experimental, es la de crear los adecuados conceptos analíticos en cuyos términos hacemos generalizaciones, y que, una vez suficientemente comprobados por sistemáticas observaciones de los fenómenos, pueden ser establecidos como probables. El campo específico de la antropología social es el estudio experimental, en el sentido definido anteriormente, de las sociedades primitivas.

2. *Novum Organum renovatum*. Ver página 166.

BIBLIOGRAFÍA

AGASSI, J., 1963, *Historiography of Science* (The Hague: Mouton).
ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E., 1968, *Lire le Capital* (Paris: Maspero).
ASAD, T. (ed.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter* (London: Ithaca Press).
BANTON, M., 1964, "Anthropological Perspectives in Sociology" (*Brit. J. Soc.*, 15).
BARNES, J. A., 1961, "Comments" (*Current Anthropology*, N.º 2).
CHOMSKY, N., 1971, *Problems of Knowledge and Freedom.* (London: Fontana).
— 1972, *Language and Mind* (enlarged edition). (New York: Harcourt).
EVANS-PRITCHARD, E. E., 1962, *Social Anthropology and Other Essays* (New York: Free Press).
FOX, J. y TIGER, L., 1971, *The Imperial Animal* (New York: Delta).
FRANK, G., 1969, "Comments", (*Current Anthropology*, N.º 9).
GOUGH, K., 1968, "New Proposals for Anthropologists" (*Current Anthropology*, N.º 8).
HARRIS, M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory* (London: Routledge and Kegan).
LECLERC, G., 1972, *Anthropologie et Colonialisme* (Paris: Fayard).
LÉVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon.).
— 1966, "Anthropology: Its Achievements and Future" (*Current Anthr.* 2).
LLOBERA, J. R. 1971, "The Natural Anthropological Knowledge" (Disertación inédita: Univ. de Londres).
LYONS, J., 1970., *N. Chomsky* (London: Fontana).
MARX, K., (1867) 1969, *Das Kapital* (Frankfurt: Ullstein).
MONTAGUE, A. (ed.), 1968, *The Concept of the Phimitive.* (New York: Free Pres.)
NEEDHAM, R., 1970, "The Future of Social Anthropology". En *Anniversary Contributions to Anthropology* (Leiden: Brill).
POPPER, K., 1963, *Conjetures and Refutations* (London: Routledge and Kegan).
RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1958, *The Method of Social Anthropology* (Chicago: Chicago Univ. Press).

DAVID KAPLAN y ROBERT A. MANNERS

ANTROPOLOGÍA: VIEJOS TEMAS Y NUEVAS ORIENTACIONES [1]

La antropología en crisis

Existen determinados períodos en la historia de todas las disciplinas científicas en que aparecen nuevos datos y nuevas cuestiones que no pueden manejarse o explicarse mediante la utilización de las ideas y los conceptos tradicionales. La física, por ejemplo, atravesó tal crisis de desarrollo en los inicios del siglo XX, cuando la visión del mundo newtoniano sufrió una significativa modificación en manos de Einstein y otros. Y, por tomar un ejemplo de la biología, la teoría darwiniana de la selección natural necesitó más de medio siglo de tormentoso crecimiento, aparte del explosivo impacto de la genética de Mendel, para convertirse en la teoría sintética actual de la evolución biológica.

La antropología parece estar pasando ahora por un período de crisis similar. Sería optimista, si no presuntuoso, suponer que la magnitud de cualquier posible descubrimiento, si se produce, podría compararse en impacto o en importancia con los ejemplos que acabamos a citar. Sin embargo, resulta bastante claro que la antropología está padeciendo una crisis que ha sido ocasionada, en primer lugar, por la desaparición virtual del mundo primitivo, mundo que en el pasado ha proporcionado a la antropología su único laboratorio natural y la mayor parte de sus datos. En parte como corolario a este

1. Este ensayo es una versión ligeramente revisada del capítulo final de un futuro libro, *Culture Theory,* que será publicado por Prentice-Hall. Puesto que el libro pretende ser, fundamentalmente, una exposición introductoria para estudiantes de cursos de teoría, algunos de los materiales brevemente esbozados en las primeras páginas indudablemente resultarán familiares para la mayor parte de los antropólogos profesionales. Sin embargo, dado que el conjunto del texto y en sus principales énfasis se ocupa de cierto número de temas que suponen habitualmente una gran preocupación para la antropología y los antropólogos (y, más ampliamente, para las ciencias sociales en general), creemos que tendrá interés para el lector de esta publicación.

hecho y en parte por otras razones, se ha producido una demanda creciente (desde dentro así como desde fuera de la profesión) de que la antropología se convierta en más «aplicable» y más activa, de que empiece a jugar un papel importante en la *promoción* del cambio social. Bajo el impacto de estas presiones, los antropólogos se han visto forzados a preguntarse: ¿Dónde vamos desde aquí? En el ensayo que sigue ofrecemos algunas ideas sobre adónde pensamos que se dirige la antropología. No obstante, para hacerlo, debemos empezar por una consideración de lo que ha hecho la antropología.

El punto de vista tradicional

Desde sus comienzos, al menos en principio, la antropología ha considerado todas las culturas de todos los tiempos y de todos los lugares como su legítimo campo de estudio. No obstante, en la práctica, por regla general los antropólogos se han ocupado de las culturas no pertenecientes a Occidente y, de ellas, especialmente de las exóticas y de pequeña escala.[2] Existen varias razones para esta concentración. En primer lugar, a mediados del siglo diecinueve, las ciencias sociales, la economía e incluso la sociología estaban apareciendo como campos de estudio que se ocupaban, fundamentalmente, de las instituciones de la sociedad occidental. Aunque muchos científicos sociales de este período pudieron haber estado familiarizados con los datos procedentes de zonas remotas y exóticas, aparentemente no veían demasiado interés en abandonar su preocupación por las instituciones de su propia cultura ni en llevar a cabo investigaciones de primera mano entre los «pueblos primitivos».

Dicho brevemente, ninguna de las ciencias sociales «establecidas» encontraba ninguna razón para desertar de la relativa comodidad de la investigación y la especulación caseras por las incomodidades de estudio de campo. Como Jarvie (1964:13) comenta pintorescamente en otro contexto, no parecían demasiado ansiosos de «descender fuera del pórtico y ensuciarse en el programa de trabajo de campo». No obstante, lo que puede parecer sorprendente es que, incluso la mayor parte de los que se identificaban como antropólogos en los primeros años de la disciplina, no eran antropólogos de campo. Se sostiene, por ejemplo, que «Sir James Frazer, cuando le preguntaron si había visto a alguno de aquellos primitivos sobre cuyas costumbres había escrito tantísimos volúmenes, replicó concisamente: "No lo permita Dios"» (Beattie 1964:7). Tylor viajó a alguna de las remotas regiones «incivilizadas» de México y el sudoeste de los Estados Unidos, pero nunca realizó ningún trabajo de campo sistemático en aquellas zonas. Entre los pioneros de la antropología, Morgan fue virtual-

2. No fue el "descubrimiento" de China ni siquiera el primer comercio con la India lo que llevó a la aparición de la moderna antropología. Fueron las culturas prealfabetas de África, el Nuevo Mundo y los océanos Índico y Pacífico las que parecieron exigir y, concomitantemente, prestarse a los estudios holísticos que son el sello distintivo de la antropología.

mente único en su buena voluntad de exponerse a sí mismo, al menos brevemente, a alguna de las incomodidades menores de la investigación de campo. Podría decirse que, mientras que los antropólogos anteriores a Franz Boas estaban intelectualmente dedicados al estudio de las culturas primitivas, en conjunto eran temperalmente incompatibles con, o ideológicamente faltos de convicción de, la necesidad de llevar a cabo tales estudios sobre el terreno. En su mayor parte estaban ligados a los museos, las bibliotecas y al servicio postal, incluso cuando se mantenía firme su dedicación intelectual a la comprensión de las culturas exóticas. Pues el mundo primitivo ofrecía un vasto laboratorio comparativo en el que se podía aprender algo sobre la *naturaleza* del hombre: sobre sus posibilidades y limitaciones, sobre dónde había estado y adónde podría ir. Y relacionado con esto estaba la creencia de que el estudio de las sociedades exóticas y de pequeña escala revelaría determinados procesos sociales básicos con mayor claridad y definición que los estudios similares sobre las sociedades complejas del mundo occidental, puesto que las culturas «salvajes» estaban menos sobrecargadas por el bagaje y las galas de la vida civilizada. De esta forma, se argumentaba que el estudio de las culturas distantes y enormemente distintas de la propia reportaba una perspectiva y objetividad con respecto a la propia cultura que no se podía conseguir de otra manera.

Por último, quisiéramos poner énfasis sobre un factor que ha contribuido a la definición y crecimiento de la antropología como una disciplina especial de las ciencias sociales. Nos referimos al énfasis sobre el trabajo de campo y la observación participante que, alrededor del cambio de siglo, empezó a convertirse en el mejor dispositivo antropológico para la recolección de datos. Antes de esto, la mayor parte de los antropólogos, como ya hemos dejado indicado anteriormente, se habían basado exclusivamente en los relatos de los viajeros, comerciantes, misioneros y administradores, en lo referente a sus materiales etnográficos. Pero en las primeras décadas del siglo XX, el antropólogo comenzó a reunir cada vez más sus propios materiales. En realidad, la investigación de campo se convirtió en el sello distintivo del antropólogo.

Ahora bien, mientras que la observación participante es una técnica de recopilación de datos a la vez deseable y practicable de utilizar en las situaciones en pequeña escala, es menos factible como técnica para el estudio de los agrupamientos sociales más complejos. A veces el rabo mueve al perro. Y los antropólogos se encontraron seleccionando situaciones que *pudieran* ser manejadas por lo que consideraban el método o técnica más importante del arsenal de investigación de su disciplina. Éste es un punto de importancia sobre el que volveremos más adelante.

Al estudiar las sociedades más simples a pequeña escala, los antropólogos operaban con determinados presupuestos teóricos. Suponían, por ejemplo, que estas sociedades podían ser tratadas como más o menos aisladas y autosuficientes, y que tal forma de aproximación no distorsionaría la propia comprensión de cómo funcionaban las

sociedades. En otras palabras, por regla general el antropólogo no era consciente de los límites físicos y sociales de la entidad de su investigación de campo, no distinguiendo entre éstos y su «unidad de análisis». Ni se preocupaba especialmente de diferenciar entre «sistema» y «medio ambiente». Por regla general escogía una unidad lingüística, geográfica o cultural que fuera de alguna forma manejable (manejable en términos de que la investigación de campo pudiera ser llevada a cabo por un único antropólogo), la identificaca como la cultura X y procedía al análisis de esta unidad arbitrariamente definida como si constituyera un «sistema».

Desde luego, el sistema que trataba el antropólogo como su unidad de *análisis* rara vez correspondía con la unidad de *observación*. De este modo, mientras que algunos antropólogos utilizaban en sus estudios una especie de técnica de muestreo, asentándose durante diversos periodos de tiempo en diferentes segmentos o en diferentes aldeas o villorrios de una sociedad dada, ningún antropólogo podía estudiar toda una sociedad, toda una tribu, una jefatura, ni siquiera un cúmulo de bandas o grupos nómadas de pastores.[3] Inevitablemente, pues, las conclusiones del investigador de campo eran una extrapolación de su estudio de uno o más segmentos de aquella sociedad.

En suma, la parte de investigación adoptada habitualmente, si no exclusivamente, consistía en que el investigador se instalaba en una aldea, villorrio u otro segmento semejante de la sociedad por la que estaba interesado. Llevaba a cabo sus investigaciones y más tarde ensamblaba sus datos en forma de informe sobre la cultura —o determinados aspectos de la cultura— de tal o cual pueblo, tribu, jefatura o sociedad. En realidad, sus observaciones y la relación contingente por él preparada no se había basado en el estudio de todos los a veces ampliamente dispersos fragmentos de la sociedad (navajos, esquimales, cuervos, tiv, bosquimanos, etc.), sino sólo en el grupo o en los grupos entre los que había realizado su trabajo. Se suponía, por regla general, que la parte estudiada representaba al conjunto, que si se han visto uno o unos cuantos segmentos seleccionados de la tribu X, se ha visto toda, y que siempre que se pudiera dar noticia sobre el microcosmos dentro del que se había vivido, eso también valdría para el resto de la sociedad. En las sociedades «verdaderamente» segmentadas (es decir, donde cada aldea o segmento es en gran medida una copia a carbón de los otros y donde no prevalece rango jerárquico alguno de los segmentos), la descripción y análisis de uno solo o de una muestra de fragmentos puede a menudo representar a todos los fragmentos restantes. Tal estudio puede haber

3. Incluso las pequeñas bandas de cazadores o los grupos de pastores nómadas que pudieron ser objeto de estudios nunca estaban completa y permanentemente aislados de otros grupos similares. Periódicamente se reunían para fines rituales, para concertar matrimonios, o por motivos económicos o de otro tipo. Y en esta forma temporal, pero pautada, constituían una unidad social de forma y función distinta de la de los segmentos individuales que la componían. El antropólogo no podía estudiar todos los segmentos de primera mano, ni siquiera si podía obtener muestras de ellos y estudiar sus actividades colectivas en las ocasiones en que se reunían.

revelado, también, la trabazón y el mecanismo de interdependencia que reúne las distintas unidades en un todo tribal o societal. Pero existen muchos agrupamientos sociales prealfabetos estudiados por los antropólogos en los que el todo es mayor —o por lo menos distinto— que la suma de las partes, en las que el sistema social se compone de aldeas complementarias, o villorrios u otras unidades, y no del acoplamiento de segmentos equivalentes.

Así Malinowski, por ejemplo, trata de «la cultura de los habitantes de las islas Trobriand», en gran medida, sobre la base de su estudio intensivo de una determinada aldea del distrito de Kiriwina. Pero, como residencia del jefe soberano, esta aldea parece haber tenido un carácter especial que la diferenciaba de las otras aldeas de las islas Trobriand. Ahora bien, cualesquiera que fuesen los presupuestos de Malinowski sobre la naturaleza microcósmica de su aldea, el cuadro de la vida trobriandesa que emerge de sus numerosas descripciones se basa fundamentalmente en su estudio de *esta* aldea en *este* distrito. En consecuencia, como Powell (1960) nos dice, la sensación de una estructura política fuertemente jerárquica y un jefe relativamente poderoso, que resulta de las descripciones de Malinowski, no se aplica con la misma fuerza a muchas de las aldeas trobriandesas situadas fuera del control directo del jefe soberano, ni a la vida trobriandesa «como conjunto». En la medida en que Malinowski generalizaba a partir de su aldea para toda la cultura de las Trobriand, su presentación y su análisis son algo oblicuos.

Lo que Malinowski (y también otros muchos) hizo es el resultado de un supuesto antropológico muy extendido, y no discutido hasta tiempos muy recientes, sobre la naturaleza de la estructura social de muchas de las sociedades más simples. Los errores a que muchas veces ha llevado tienen su origen, como ya hemos sugerido, en una metodología de investigación que creció con la misma disciplina.

Por lo común, el antropólogo de campo llegó al escenario de sus investigaciones mucho después de que su objeto de estudio fuera expuesto a la influencia del explorador, el comerciante, el misionero extranjero y el administrador. De este modo, cuando el antropólogo llega gran parte del «mundo primitivo» se ha involucrado en el proceso de aculturación iniciado por las exploraciones de finales del siglo XV. Esto no quiere decir que el contacto cultural, la difusión y la acumulación comenzaran en la era de la exploración. Los documentos históricos y arqueológicos recogidos demuestran claramente que el cambio mediante el contacto se ha ido produciendo desde que han existido las sociedades humanas. Sin embargo lo que hace único el proceso moderno de aculturación, es que procede abrumadoramente de una sola fuente cultural, la sociedad occidental industrializada, y que conforme ha llegado a todos los puntos del globo ha dejado muy pocos culturas, si es que alguna, intocadas. Por tanto, puede decirse que toda la especie humana ha entrado ahora a formar parte de la verdadera historia universal.

Hasta muy recientemente, el ritmo y el impacto de estas modernas fuerzas aculturadoras procedentes de las sociedades occidentales eran

variables. Algunas culturas, como las de los indios americanos de las llanuras, que se interponían en el camino de nuestra expansión hacia el oeste, fueron destrozadas y transformadas con una rapidez dramática y muchas veces dolorosa. No obstante, otras muchas culturas situadas en lugares relativamente remotos e inaccesibles del mundo continuaron manteniendo importantes rasgos de sus formas de vida tradicionales y de sus estructuras sociales, a pesar de que les llegaran influencias de la sociedad occidental.

En muchos aspectos, estas variaciones de los grados de aculturación o de desculturación se reflejan en los énfasis relativamente distintos de la antropología británica (funcionalismo) *vis-à-vis* la americana (reconstrucción histórica) durante las primeras décadas del siglo XX. Con muy pocas excepciones, los americanos llevaron a cabo sus investigaciones entre aborígenes cuyas culturas habían sido radicalmente transformadas por los hombres blancos intrusos. Por otra parte, los antropólogos británicos, trabajando sobre todo en África y en Oceanía, estudiaron grupos cuyas culturas, aunque claramente afectadas, no habían sido borradas en su mayor parte ni tan drásticamente alteradas por el contacto moderno como las de los indios americanos. De esta forma, el británico estuvo más dispuesto a suponer que la «vida-como-se-vive-ahora» es muy parecida a la «vida-como-se-vivía-entonces», mientras que el antropólogo americano se veía impulsado a reconstruir o recrear la vida-como-se-vivía-entonces mediante la utilización de las historias y leyendas orales, etc., o bien lo que algunos antropólogos ingleses denominaron desdeñosamente «historia conjetural». En cualquier caso, ambos grupos creían que uno de los objetivos principales del trabajo de campo era preservar una descripción de la forma de vida aborigen —o aborigen ligeramente modificada— antes de que todos los rasgos pudieran perderse para siempre bajo el impacto masivo de las fuerzas aculturadoras.

Dada esta concepción de la tarea antropológica, no es sorprendente que los antropólogos tendieran a tratar cada uno de los grupos sobre los que trabajaban como un sistema social aislado, como virtualmente autosuficiente y cerrado, por regla general no mayor que varias bandas o aldeas, o una tribu. En resumen, estudiaban las sociedades primitivas como si fueran entidades que funcionasen independientemente, más bien que partes cada vez más dependientes y subordinadas de un sistema económico, político y social mucho mayor.

Debe resaltarse que aquí sólo estamos tratando de identificar lo que parece haber sido un tema dominante, o punto de vista, de la investigación antropológica hasta tiempos muy recientes. No estamos indicando que los antropólogos no fueran conscientes de las numerosas influencias aculturadoras que habían recaído sobre las sociedades del mundo primitivo. Incluso una rápida ojeada a algunos de los primeros clásicos de la antropología americana, tales como los análisis de Mooney de la *Ghost Dance*, los estudios de Wissler sobre el impacto del caballo en la cultura de las llanuras, o incluso la temprana monografía de Morgan sobre los iroqueses, bastarían para recordarnos que los antropólogos no eran tales ingenuos. Pero hasta la

década de 1930, la disciplina como conjunto no empezó a dedicar atención al problema de la aculturación. Sin embargo, a pesar de la mayor atención prestada a los procesos —o por lo menos las consecuencias— de contacto cultural, la unidad de investigación y análisis del antropólogo siguió siendo el sistema en pequeña escala: la aldea, la tribu, la reserva, la comunidad. La mayor parte de los antroplogos seguían dedicados, por ejemplo, a tratar de demostrar la enorme variedad de dispositivos culturales del mundo y la llamativa maleabilidad de la «naturaleza humana»; también estaban luchando en la batalla por demostrar que «cultura primitiva» no significaba «mentalidad primitiva». En resumen, estaban tratando de hacer comprender sin descanso el significado y la lección de la relatividad cultural. Y en el intento de alcanzar este objetivo, se veían llevados a adoptar una posición metodológica que veía las sociedades primitivas como sistemas que funcionaran independientemente. Creemos justo decir que, con ciertas notables excepciones, este punto de vista predominaba en la antropología hasta tiempos muy recientes.

Crítica del punto de vista tradicional

En las últimas décadas, cierto número de antropólogos ha planteado importantes cuestiones sobre las consecuencias de tratar las unidades tradicionales de investigación antropológica como si fueran entidades relativamente autónomas y funcionalmente independientes. Algunos de estos han basado sus críticas fundamentalmente en motivos metodológicos. Han sugerido que la autonomía y la independencia funcional intragrupal pueden haber sido supuestos metodológicos útiles cuando existía un mayor grado de aislamiento cultural. No obstante, en los tiempos actuales, la autonomía y el aislamiento son mitos palpables, y seguir tratando a las tribus y a otras agrupaciones sociales como si de hecho fueran sistemas cerrados e independientes es metodológicamente insostenible. Más adelante volveremos sobre el asunto.

Otro grupo de críticos de intramuros ha afirmado que ninguna suposición metodológica sobre la que se apoya la perspectiva tradicional era desapasionada ni neutral. Acusan que estos presupuestos reflejaban las pretensiones ideológicas subyacentes, pretensiones incorporadas en la misma disciplina. De esta forma, además de señalar las insuficiencias metodológicas de la forma de aproximación tradicional, han añadido una especie de sociología-del-conocimiento de la crítica, mucho más violenta y dañina en su naturaleza y en sus implicaciones.

Argumentan que, puesto que la antropología está ligada históricamente a la expansión imperialista de la Europa occidental, el antropólogo de campo generalmente estaba vinculado, fuera de forma oficial o no oficial, a una u otra de las potencias occidentales. Tanto si los vínculos eran formales como si no, por regla general el antropólogo llevaba a cabo su trabajo en un asentamiento colonial interior o exterior. (Algunos tempranos estudios de comunidades como *Plain-*

ville de James West, las series de *Yankee City* de Lloyd Warner, y las investigaciones de los Lynd en Middletown, pueden citarse a título de excepción.) Al tratar de las sociedades del mundo primitivo como si fueran unidades «originales» en funcionamiento, al enfocar temas «de seguridad» tales como el matrimonio, la familia, el parentesco o las técnicas de trenzar cestas, el antropólogo se convirtió, según afirman estos críticos, en un instrumento de los intereses explotadores. Si era o no consciente de la colaboración que significaba su actividad o inactividad en esta empresa explotadora, eso no importa de manera fundamental. Pues mientras que puede haber sentido y con frecuencia expresado un sentimiento de simpatía por la condición de la gente que estudiaba, esta simpatía, aseguran estos críticos, raramente, si es que alguna vez, se traducía en un análisis del sistema económico y político de mayor tamaño que era el responsable de las desgraciadas condiciones observables. En efecto, el antropólogo desantendía la caída del pueblo colonizado en las redes imperialistas de dimensiones mundiales; en efecto, ignoraba la explotación a la que estaba siendo sometido. Su fracaso en cuanto a desempeñar un papel activo en favor de los oprimidos e incluso en analizar la naturaleza sociopolítica del imperialismo podrían, por tanto, interpretarse como indiferencia por las consecuencias desintegradoras del contacto y la explotación que recaían sobre los pueblos y sobre sus culturas.

Las tesis anteriores han sido expresadas con diversidad de formulaciones por los críticos a que nos hemos referido. Unos han sido más violentos que otros en su ataque al trabajo de los antropólogos. Pero, aunque puedan diferir en el énfasis o en la intensidad, sus críticas se suman a la acusación contra la antropología por sus tendencias conservadoras.[4] En otras palabras, el hilo común de la crítica que circula por las distintas argumentaciones consiste en que los antropólogos han traicionado tanto el potencial humanista como el científico de la disciplina. A nivel humanista, en cuanto grupo han fracasado en lograr adoptar una postura contra las injusticias sociales de las que tenían noticia al llevar a cabo sus investigaciones. Y como científicos sociales son deficientes porque han fracasado en analizar algunos de los acontecimientos políticamente más significativos de nuestro tiempo. En conjunto, pues, la disciplina ha sido culpable de «ignorar» las desigualdades sociales, políticas y económicas del statu quo, especialmente en las situaciones coloniales.

Ahora bien, la valoración de esta postura presenta cierto número de dificultades. En primer lugar, la naturaleza de los cargos presentados contra la antropología no siempre resulta clara. Por ejemplo,

4. Quizás la expresión mejor conocida de este punto de vista sea la contenida en una serie de ensayos que aparecieron hace pocos años en un symposium sobre la responsabilidad social de la antropología: Berreman (1968), Gjessing (1968) y Gough (1968*a*). Véanse los comentarios que acompañan los anteriores textos de varios científicos sociales y las réplicas de los autores. Y, en términos más generales, los últimos años han presenciado la publicación de cierto número de libros y artículos que tratan sobre la responsabilidad social de los científicos sociales y la relación entre ideología y conocimiento de las ciencias sociales; véase, por ejemplo, Sjoberg (1967), Horowitz (1968) y Beals (1969).

¿se acusa fundamentalmente a los antropólogos (dados sus antecedentes ideológicos) de seleccionar deliberadamente para el estudio temas y problemas que no son verdaderamente importantes, pertinentes y significativos? ¿O bien se trata de que los análisis de los problemas que escogieron estudiar son (otra vez como consecuencia de sus antecedentes ideológicos) tendenciosos, inexactos y distorsionados? ¿O se trata de una combinación de ambas cosas? Además, la tesis de los críticos es difícil de valorar porque, en último término, descansa en la imputación de motivos colectivos en un largo período de tiempo y virtualmente a toda la profesión, motivos de los que los propios acusados pudieron ser completamente inconscientes.

Aunque muchos de estos argumentos han aparecido de forma fuertemente polémica, no podemos dejar que las polémicas oscurezcan las observaciones esencialmente válidas que contienen las tesis de los críticos. La antropología se desarrolló y llevó a cabo sus investigaciones junto a las potencias imperialistas y bajo la égida de sus representantes locales. Mientras que muchos antropólogos veían críticamente muchas de las consecuencias del colonialismo (interior así como exterior) para los pueblos del mundo primitivo, las críticas del sistema imperialista *no* procedieron de los antropólogos. Cualesquiera que hayan sido sus sentimientos personales, aparentemente no consideraron como su principal misión la consideración crítica del imperialismo.

Además, difícilmente puede dudarse que el trabajo en el contexto colonial impuso ciertas restricciones al antropólogo. Generalmente se le permitía llevar a cabo sus investigaciones de una sociedad concreta sólo gracias al permiso de una u otra administración. De ahí que, si determinadas investigaciones amenazaban con demostrar temas o problemas considerados delicados por la administración colonial —suponiendo que los antropólogos estuvieran interesados en perseguir tales investigaciones—, es improbable que hubieran podido emprenderse. Por último, el trabajo de campo de muchos antropólogos, especialmente de los que trabajaron en las colonias ultramarinas, solía ser financiado por diversos organismos de la administración colonial. Así que estos antropólogos parecen haber tenido, por lo menos, alguna clase de obligación de ocuparse de los problemas que interesan a los administradores coloniales, además de aquellos temas que pudieran haber sido de mayor interés académico.

Ahora bien, ¿qué sugieren las anteriores observaciones sobre la postura intelectual y metodológica dominante en la antropología durante el curso de su desarrollo? A nosotros nos parece que, cuando más, deben permitirnos inferir que los problemas seleccionados para el estudio por los antropólogos y el marco analítico dentro del cual manejaban estos problemas estaban influidos por el medio político, económico e ideológico en que trabajaban. No obstante, eso no significa que los análisis de los problemas que seleccionaron para la investigación sean necesariamente erróneos o inexactos. Por supuesto, pueden serlo. Pero si lo son, tendría que demostrarse con otras razones que la simple afirmación de que la ideología que inspiró los análisis

es objetable. Uno de los procedimientos críticos más fáciles, si bie
no más racionales, consiste en desechar toda una masa de trabajo e
nombre de estar ideológicamente corrompida. Todas las piezas d
análisis antropológico escritas hasta ahora pueden ser interpretada
si así se desea hacerlo, como motivadas por una u otra ideología. Pue
si algo hemos aprendido de la perspectiva de la sociología del conoc
miento es que todo pensamiento, sea o no de las ciencias sociale
(incluyendo, por supuesto, el pensamiento de los críticos en cuestión
es probable que esté influido por el medio político, económico, socia
e ideológico de la época.[5] Pero esto no quiere decir que la antropolo
gía no sea otra cosa que una simple colección de ideologías. Ni tan
poco significa que no existan niveles y criterios no-ideológicos par
juzgar si unos análisis son más útiles, fructíferos y «verdaderos» qu
otros.

Dado que uno de los principales supuestos de esta masa de crítico
es que los temas y los problemas estudiados por los antropólogo
están en gran medida, si no por completo, determinados por la ir
fluencia de la sociedad más extensa, parece quedar poca o ningun
función determinadora a cuenta del propio desarrollo interno de l
disciplina. Es cierto, desde luego, que la antropología, como toda
las demás ciencias sociales, responde a las corrientes culturales d
la época. Sin embargo, la disciplina también posee un cuerpo d

5. Los filósofos de la ciencia han hecho una distinción útil entre la *genera
ción* de ideas y de teorías y su *valoración*. Reichenbach (1938:5-7) se ha referid
a lo primero como el "contexto del descubrimiento" y a lo segundo como e
"contexto de la justificación". Uno puede preocuparse por los orígenes sociale
y psicológicos de las ideas del estudioso (el contexto del descubrimiento), y est
por supuesto, tiene un interés académico perfectamente válido. Pero esta clas
de investigación poco o nada puede decirnos sobre la validez científica y la fecu
didad explicativa de esas ideas. Estos rasgos deben demostrarse lógica y empíric
mente (el contexto de la justificación). (Para un buen tratamiento de est
temas y otros afines en el contexto de las ciencias sociales, véase Walter 1967

En el contexto del descubrimiento, pues, uno se ocupará fundamentalmen
del medio ideológico en el que se llevó a cabo determinada investigación, y e
el que aparecieron determinados conceptos e ideas concretas. No hace falta pre
cuparse de la validez de las ideas y los conceptos. Podría esperarse, pues, q
aquellos antropólogos contemporáneos que *están* interesados en el contexto ide
lógico ampliarán a sus predecesores intelectuales el mismo tipo de comprensi
relativista que utilizan con respecto a las gentes entre las que hacen su traba
de campo. Así, nos parece que tiene algo de poco limpio rechazar la antropolog
de 1890, 1910, 1925, 1940, por desdeñar temas y problemas que, en la déca
de 1970, se han convertido en "los temas ardientes de nuestro tiempo". Tal recha
carece claramente de perspectiva antropológica.

Naturalmente, muchos de los críticos de los que hablamos están rechazando
un buen porcentaje de los antropólogos de hoy, así como de los del pasac
No obstante, nos parece ligeramente equivocado ocuparse la antropología act
como si fuera una ampliación o continuación relativamente sin cambios de
antropología que se hacía en 1940 y antes. La disciplina, en conjunto —y esto
evidentemente cierto para la antropología americana—, nunca ha sido homo
nea en lo que respecta a sus intereses y perspectivas. Así, en las últimas dé
das, cierto número de antropólogos han señalado su preocupación por te
y problemas que, en muchos aspectos, son paralelos a los de los críticos act
les. Puede ser, pues, que la verdadera queja de estos críticos sea que
cambios no se han extendido lo bastante, que demasiadas veces tardan en lle
y que no reflejan un adecuado grado de compromiso político.

tradiciones intelectuales que tiene, hasta cierto punto, un desarrollo histórico propio. Así, cuando un antropólogo selecciona un problema concreto para la investigación, no podemos saber con certeza si responde inconscientemente a presiones ideológicas, si está reaccionando a las tradiciones intelectuales y a los problemas históricamente dados de su disciplina, o si se trata de una combinación de ambas cosas.

Por último, permítasenos ser todo lo claros que nos sea posible sobre el origen de nuestra inquietud con respecto a las tesis de que nos hemos estado ocupando. Cuando los críticos acusan a los antropólogos de omitir los temas, los problemas y las variables significativas, se están refiriendo a los temas, problemas y variables que ellos, los críticos, consideran significativos. En resumen, tienen una postura ideológica sobre la importancia o pertinencia de estos puntos. Ahora bien, en lo que se refiere a la selección de temas y problemas para el estudio y el análisis, la influencia de la ideología es virtualmente inevitable. No obstante, en la medida en que se trate de las variables, de si éstas son o no importantes o pertinentes para la comprensión de un determinado problema, no es un asunto que pueda resolverse únicamente por razones ideológicas. En principio, la significación de tales variables, puede decidirse por razones lógicas y empíricas. Incluso con respecto a los temas y a los problemas, es importante recordar que también ellos pueden «elevarse por encima» de la ideología. Evidentemene, existen muchos temas y problemas que serían considerados importantes por ideólogos de la antropología de muy distinta coloración. En estos casos, la significación puede estar determinada por la percepción de que los concretos temas y problemas necesitan ser estudiados porque su conocimiento puede hacer progresar nuestra comprensión de las instituciones culturas, cómo funcionan, se sostienen o están sometidas al cambio.

Gough (1968:429), evidentemente uno de los más articulados portavoces entre aquellos que acusan a la antropología de un cierto grado de irresponsabilidad social, se ha señalado a sí misma que «el debate no necesita ser fundamentalmente ideológico... sino que, por lo menos parcialmente, puede convertirse en empírico».[6] No está claro hasta qué punto la decisión sobre el significado, importancia, etc., de los temas, problemas y variables se deja a la ideología y cuanto debería

6. En otro lugar, en una crítica de la postura de neutralidad ética y objetividad de la antropología, Gough escribe (1968c:1949): "Además, los valores penetran en la investigación antropológica en muchos puntos, tanto si se reconoce como si no. Entran en la selección de los problemas, la elección de las variables y, por tanto, en la interpretación de los datos." Que los valores y los propósitos están inevitablemente implicados en el "contexto del descubrimiento" es, como ya hemos señalado, algo fuera de toda discusión. Ni se puede combatir el alegato de que también pueden introducirse en la interpretación y explicación de los datos. El problema crucial, no obstante, es si podemos detectar en tal interpretación la diferencia entre "hecho" y "valor" enmascarado de hecho. Pues solamente entonces podemos esperar corregir las interpretaciones distorsionadas y tendenciosas. Aunque la tarea de separar el "hecho" del "valor" puede ser verdaderamente difícil, no es, creemos nosotros, imposible. Pues como la misma Gough (1968c:149) señala: "Sugiero que el antropólogo que es explícito sobre sus propios valores puede probablemente plantear sus problemas con más agudeza y ver más clara-

decidirse por otras razones. No obstante, en último análisis, si deseamos desarrollar una ciencia de la cultura que pueda aplicarse a los problemas sociales (un punto de vista y un compromiso con los que, estamos seguros, Gough estaría completamente de acuerdo), entonces no basta con el compromiso. Los comentarios del Anatol Rapoport sobre C. Wright Mills resultan pertinentes en este contexto:

> Por mucho que aplaudo la insistencia de Mills en que la imaginación y el compromiso deben ser reconocidos como componentes indispensables del equipo de herramientas del sociólogo [del antropólogo], no puedo minimizar la importancia de otras herramientas cuyo mismo uso resulta incomprensible excepto para el especialista. La adquisición de un conocimiento pertinente no sólo depende de que se sea acorde, motivado, sensible y emancipado, sino que también es cuestión de ser sofisticado para valorar la confianza que merece lo que uno observa y deduce.
>
> La ciencia, con su actitud de distanciamiento, es el único modo de conocimiento conocido que puede hacer que los enfrentamientos entre los puntos de vista incompatibles sean productivos y que puede revelar el grado de incompatibilidad entre los puntos de vista. De ahí que el análisis lógico, la ampliación de conceptos, la comprobación de las hipótesis y de todo lo demás no pueda ser abolido si deseamos que los enfrentamientos entre pensadores serios den lugar a luz al mismo tiempo que a calor (citado por Meehan 1967:93).

Esto nos devuelve «al origen de nuestra inquietud». Se trata de la tendencia de los críticos a amoldar muchas veces sus críticas a un entramado estrechamente ideológico. Bajo tales circunstancias, se hace difícil, si no imposible, trabajar hacia una solución lógica y empírica de los temas. Si seguimos su guía, entonces, lo que pasa por conocimiento antropológico no sería otra cosa que un fardo de ideologías de entre las que uno podría escoger según sus gustos estéticos, creencias políticas u otros prejuicios valorativos. Este tipo de relativismo epistemológico es impensable para nadie que esté interesado por la ciencia de la cultura (o bien por la creación y divulgación de

---

mente las líneas entre los valores y los datos, que el que no ha examinado sus valores."

Nosotros creemos que el error cometido por Gough y muchos otros de los críticos también consisten en que han intentado localizar la objetividad donde nunca ha existido, a saber, en la mente de los antropólogos individuales. Estamos de acuerdo en que todos los antropólogos, como todas las personas, son tendenciosos. Si la antropología tiene que alegar alguna objetividad, cualquiera que sea, entonces esa objetividad tiene que emerger del trabajo colectivo de los antropólogos —incluyendo la acción mutua de muchas tendencias distintas— a lo largo del tiempo. O bien, como ha observado Frankel (1955:138-139): "Existen dos razones principales por las que las ideas científicas son objetivas, y no tienen nada que ver con los méritos personales ni con status social de lo científicos individuales. La primera es que estas ideas son los productos de un proceso cooperativo en el que lo individuos tienen que someter sus resultados a la prueba de la observación pública que otros pueden realizar. La segunda es que estas ideas son los resultados de un proceso en el que ninguna clase de ideas ni de supuestos se consideran sacrosantos, y todas las ideas heredadas se someten a la ininterrumpida corrección de la experiencia."

cualquier conocimiento de confianza). Pues si las predilecciones políticas, las inclinaciones estéticas y las propensiones valorativas tuvieran que determinar la verdad o falsedad de los análisis y las explicaciones antropológicas —o bien lo que constituye la «buena» y la «mala» antropología—, las posibilidades del conocimiento antropológico para contribuir a la explicación o a la aplicación se verían seriamente dañadas.

Rainwater, un sociólogo que se ocupa de los fines y tareas de la sociología, sugiere que el último valor de la contribución del sociólogo depende de su libertad con respecto a cualquier clase de «adopción» y con respecto a cualquier postura ideológica. Nosotros creemos que sus puntos de vista son apropiados para todas las tareas de los científicos.

> La sociología está enormemente de moda: entre los pregraduados, entre los medios de comunicación de masas y entre la administración. Pero su popularidad no proviene tanto de la comprensión de lo que el conocimiento sociológico tiene que ofrecer como de la creencia de que las otras ramas del conocimiento no han conseguido «resolver» nuestros problemas, y puesto que la sociología habla de algunos de los más evidentes (raza, pobreza, alienación, burocracia, etc.), debe tener la solución. La autonomía del sociólogo para perseguir el conocimiento y desarrollar la teoría se verá seriamente amenazada por esta popularidad, no sólo por la amenaza de la adopción por el poder existente, sino también por la amenaza de la adopción ideológica al servicio de los poderes enfrentados a los poderes existentes. El conocimiento sociológico es potencialmente muy embarazoso para todas estas fuerzas, puesto que rara vez confirma con claridad la visión del mundo preferida por ninguno de los contendientes del proceso político. La sociología está hoy en día en posición de hacer una contribución crucial a la sociedad en cambio, pero está en esa posición sólo en virtud de las varias décadas de trabajo empírico y teórico que se ha realizado en relativo aislamiento de las interferencias políticas *directas* de la sociedad en su conjunto o de los campus. Ahora bien, las presiones que se interfieren son fuertes. Y cuanto más exacta se haga la representación sociológica, más fuertes se volverán estas fuerzas. Los sociólogos necesitarán un mayor sentido de solidaridad, sin tener en cuenta hasta qué punto puedan ser variadas sus propias búsquedas individuales en el campo del conocimiento sociológico. Si tienen que superar estas presiones, necesitarán un profundo y sensible compromiso con la libertad para la investigación responsable de los demás, y una pertinaz resistencia a la distorsión de sus descubrimientos por aquellos que se siente adversamente afectados por la «verdad sociológica» (Rainwater 1969:100).

Corrientes futuras. I: Convergencia con otras ciencias sociales

Desde la Segunda Guerra Mundial, el ritmo de cambio y aculturación global se ha acelerado de forma asombrosa. Muchas sociedades primitivas o prealfabetas han desaparecido completamente en cuanto

entidades semindependientes mediante su absorción en unidades mayores; los antiguos imperios han sido en gran medida liquidados y han aparecido docenas de nuevas naciones; sobre todo, la creciente interdependencia de los sistemas ha tendido a redefinir las fronteras económicas y culturales. En resumen, las culturas del mundo parecen estar convergiendo hacia una única o, al menos, unos pocos tipos con la tecnología industrial en su base. Concomitantemente, y a pesar de varios notables y dramáticos movimientos políticos de naturaleza nacionalista que se oponen, existe una creciente tendencia hacia la interdependencia de las unidades sociales, políticas y económicas. Sin embargo, gran parte de los datos empíricos, así como de los conceptos y teorías básicos de la antropología, proceden del estudio de unidades sociales primitivas y relativamente autónomas. La desaparición y/o transformación de estas unidades tiene implicaciones evidentes e importantes para el futuro de la antropología.

¿Cómo han reaccionado los antropólogos a la drástica contracción de su «laboratorio»? Parecen estar respondiendo según tres vías bastante diferenciadas. Un grupo tiene la sensación de que el sello de la antropología es su metodología de trabajo de campo con observación participante. Dado que esta metodología está especialmente adaptada al estudio de las unidades de pequeña escala, estos antropólogos limitan el campo a investigar entre aquellos agregados sociales que se prestan al estudio mediante la observación participante. De este modo, continúan buscando las pocas sociedades que quedan, que incluso ahora son relativamente aisladas y autónomas, como las del interior de Nueva Guinea y algunas partes de Sudamérica. Cuando se desplazan del estudio de estas entidades convencionales al estudio de unidades «complejas», como las aglomeraciones preindustriales e industriales, siguen centrándose en las unidades en pequeña escala: una aldea, un distrito urbano, un ghetto, el grupo laboral de una industria, un hospital, etc.

Otro grupo de antropólogos ha argumentado contra el valor y factibilidad de ocuparse de las situaciones de pequeña escala, especialmente en la sociedad compleja. Hacerlo, aseguran, puede significar perder las relaciones y estructuras más significativas que definen y gobiernan la sociedad. Pues tales relaciones y estructuras suelen transcender a una localidad específica y no se prestan fácilmente a la metodología del trabajo de campo antropológico tradicional. Este último grupo de antropólogos ha señalado que el mismo hecho de limitar los problemas de la antropología a aquellos que pueden ser manejados por los métodos tradicionales del trabajo de campo constriñe innecesariamente la disciplina. El rasgo más fructífero del método antropológico, sostienen, no es la técnica de la observación participante, sino, más bien, su forma de aproximación comparativa y holística. De esta forma, quieren que la antropología se traslade más allá del estudio de las aldeas y los barrios a los análisis holísticos de los sistemas en gran escala como las naciones-estado.

No obstante, existe una ala de este grupo de críticos que toma partido contra la recomendación de hacer estudios holísticos de los

sistemas en gran escala. Si bien están de acuerdo en que los antropólogos no pueden seguir suponiendo que la mayor parte de las unidades sociales de pequeña escala son autónomas, creen que no es realista y sí impracticable intentar hacer análisis holísticos de las unidades sociales contemporáneas de gran escala como la nación-estado. Señalan que, mientras que una cosa es intentar hacer un estudio holístico de los zuñi o los nuer, otra muy distinta es intentar tratar de forma holística la China o la India modernas, o incluso la costa occidental de los Estados Unidos. Por tanto, han tratado de definir unidades de investigación y análisis que se hallen a mitad de camino entre la aldea y la nación-estado: unidades y entidades tales como redes, cuasigrupos, grupos eje e intermediarios (chamarileros). Entidades como éstas, se asegura, pueden ser manejadas por muchas de las técnicas antropológicas tradicionales, mientras que al mismo tiempo pueden servir para iluminar los vínculos entre los niveles locales, regionales y nacionales de la sociedad.

Existe un tercer grupo de antropólogos que, aparentemente, no se han sentido estorbados por la virtual desaparición del mundo primitivo ni por la creciente interdependencia de todas las partes del globo. Algunos miembros de este grupo se han retraído por completo del mundo empírico y se han refugiado en la elaboración de nuevas y adornadas metodologías. Otros, como Lévi-Strauss, parecen estar tratando de demostrar la estructura de la propia mente humana. Para ellos, la naturaleza del contexto cultural en que opera y se manifiesta la mente humana no tiene una importancia especial.

Mientras que los desarrollos históricos de los últimos años han obligado a los antropólogos a atemperar su forma de aproximación holística y a modificar sus prácticas de investigación de campo, la disciplina no ha abandonado su énfasis por la comparación. Y a nosotros nos parece bastante claro que, a pesar de la indiscutible importancia intelectual de los beneficios resultantes del holismo y el trabajo de campo, las contribuciones más duraderas y significativas de la antropología a las ciencias sociales provienen de su método y de sus descubrimientos comparativos.

Hubo un tiempo en que la combinación de holismo, los extensos períodos de trabajo de campo y la comparación hizo de la antropología algo único entre las ciencias sociales. Pero esto ya no sigue siendo cierto. Conforme los antropólogos se han ido envolviendo cada vez más en el estudio de los sistemas más complejos, se han encontrado dirigiéndose cada vez más hacia la utilización de las estadísticas y otras técnicas cuantitativas utilizadas desde hace mucho tiempo por los economistas, los sociólogos y los psicólogos en su trabajo sobre la sociedad occidental. Al mismo tiempo que los antropólogos se han visto obligados a modificar su holismo y su dependencia de la observación directa, las otras ciencias sociales han tendido a desplazarse en la dirección contraria. Se han vuelto más holísticas, más comparativas y más dependientes de las técnicas de observación directa sobre el terreno. Esta evidente y creciente convergencia en el método refleja a su vez el creciente interés por un conjunto similar de

temas y problemas. La transformación del mundo primitivo en
mundo subdesarrollado o en vías de desarrollo ha proporciona
un terreno común de investigación para grandes cantidades de cie
tíficos sociales. Y los problemas del «desarrollo» y del «subdesarroll
se han convertido en preocupaciones de *todas* las ciencias social

Como consecuencia de estos cambios, todas las ciencias social
se están haciendo menos diferenciadas y especializadas en sus metod
logías, más interdependientes en la investigación, en el análisis y
la aplicación, conforme se desplazan colectivamente hacia un nue
tipo de holismo. No queremos insinuar que las características indi
duales de las disciplinas vayan a continuar debilitándose hasta qu
en último término, se conviertan en partículas sin rostro de una gr
ciencia del hombre abarcadora de todo. La creciente complejidad
nuestro mundo, exige, evidentemente, una división continua del tr
bajo entre las ciencias sociales. Así, los problemas e incluso los m
todos distintivos de las distintas disciplinas se mantendrían. No ob
tante, las inevitables presiones y la necesidad de centrarse sobre l
mismas clases de problemas de investigación, deben ir acompañad
por una fertilización cruzada de las metodologías: las realidades
un mundo que se encoge, de una decadencia en cuanto a varied
cultural y a autonomía de las unidades sociales deben impeler a tod
las ciencias sociales a apoyarse unas en otras, a utilizar las form
de penetración, las técnicas y los datos de las otras como la mej
manera de tratar los temas y problemas que son preocupación comú
de todas las disciplinas, de hecho de toda la humanidad.

Corrientes futuras. II: Pertinencia y aplicación

Otro desarrollo contemporáneo de la antropología pone el may
énfasis en la crítica social y en la «ingeniería social» o aspectos ap
cados de la disciplina. Las presiones en favor de la creciente parti
pación de las ciencias sociales en los programas de cambio soc
parecen proceder de dos fuentes principales. En primer lugar, l
sociedades industrializadas así como las «postindustrializadas» p
cisan de un número creciente de todas clases de técnicos, incluyen
los científicos sociales. Y en segundo lugar, la tendencia hacia
industrialización de las zonas en vías de desarrollo así como el d
plazamiento de las zonas ya industrializadas hacia la era electrón
dan lugar a un desequilibrio social y a multitud de problemas. P
tanto, existe una creciente exigencia de que las ciencias sociales int
preten y colaboren a dirigir programas para aliviar o, en el ca
ideal, eliminar las consecuencias más angustiosas de los cambios
ciales masivos que ahora se están produciendo. Por ejemplo, pod
solicitarse que los científicos sociales sugirieran formas de tratar
gunos de los desgraciados efectos de la emigración masculina en g
escala del campo a los centros urbanos en las áreas en vías de ind
trialización. Pero frecuentemente se exige a los antropólogos, no s
analizar los problemas sociales y hacer recomendaciones para

solución, sino jugar un papel activo, político y de otro tipo, para corregir las condiciones que se dice que han dado lugar al problema. Todo este exhorto a una mayor implicación, preocupación y, en último término, participación activa en el cambio social puede resumirse en la creciente demanda de los últimos tiempos por una mayor «pertinencia».

Decidir cuándo una cuestión o un problema es «pertinente», como hemos aprendido en los últimos años, no es tan sencillo como puede parecer. Es imposible concebir un tema, idea, fenómeno o «hecho social» que carezca de pertinencia para *algo*. No obstante, el asunto crucial es cuál es el tema con respecto al cual hablamos de pertinencia. O bien, como señala Merton, tratando el asunto desde una perspectiva ligeramente distinta, plantear una cuestión significativa y pertinente puede ser en muchos casos la parte más difícil y creativa de la investigación científica. Darwin (citado por Merton 1959:ix) al reflexionar sobre

> el curso de sus investigaciones sobre el origen de las especies... escribió: «...se sorprendería del número de años que me llevó ver claramente qué cantidad de problemas tenía que resolver... Mirando hacia atrás, creo que fue más difícil ver qué problemas tenía que resolver que resolverlos, en la medida en que haya acertado a hacerlo, y esto me parece bastante curioso.»

Merton (1959:ix) añade:

> Lo que Darwin consideró extraño, si no singular, los científicos actuales lo tienen por algo completamente familiar y típico. Como dice la bióloga Agnes Arber, la dificultad normal de muchos trabajos científicos se encuentra en plantear las preguntas, más que en encontrarles respuestas.

Quizás pueda decirse que una cuestión o un problema son «pertinentes» cuando hace salir respuestas que confirman, iluminan o incluso modifican significativamente las tradiciones teóricas vigentes en una disciplina. Merton (1959:x) tenía aparentemente tal noción de la pertinencia cuando escribió:

> en la ciencia, las preguntas que importan son de tipo especial. Son preguntas formuladas de tal forma que sus respuestas confirmen, amplíen o revisen algunas partes de lo que normalmente se tiene por el conocimiento sobre la materia. En resumen, aunque cada problema implica en la ciencia una cuestión, o una serie de cuestiones, no toda cuestión puede calificarse de problema científico.

Pero muchos de los que habitualmente están empujando a la entropología hacia una «nueva «pertinencia» no parecen tener presente este concepto especial de la pertinencia. Por lo que parecen estar abogando es porque la antropología se haga más pertinente participando directa e intensamente en los temas y problemas sociales con-

temporáneos. Y, más allá de esto, porque los antropólogos deberían utilizar sus especiales conocimientos para planear un papel activo en promover el cambio social con objeto de crear un «mundo mejor».

A primera vista, no se puede discutir la demanda de esta clase de pertinencia. Una ciencia social que tenga nada o poco significativo que decir sobre los temas sociales contemporáneos no tiene mucho de ciencia social. Además, no existe ninguna razón lógica que justifique que los aspectos «puro» y «aplicado» de la disciplina deban estar separados, pese a que en la realidad suelen estarlo. Idealmente, estos dos aspectos del empeño científico deberían complementarse y revitalizarse continua y mutuamente. En resumen, el científico, no menos que el filósofo de la política, debería estar atento a las ventajas creativas que resultan del maridaje de la teoría y la práctica.

No obstante, una disciplina que llegue a dedicar la mayor parte de sus energías a lo aplicado y a lo inmediato, puede estarse comprometiendo en un tipo de pertinencia efímera y espuria. Sus practicantes pueden descubrir que las soluciones «prácticas» que ofrecen suelen ser fragmentarias, pasajeras y tienen poca o ninguna «pertinencia» a largo plazo para el crecimiento de la teoría y la interpretación de la disciplina. También pueden encontrar —como lo han hecho muchos físicos contemporáneos angustiados por los efectos constrictores e idiotizantes de un exceso de énfasis sobre el trabajo aplicado en su disciplina— que los nuevos conceptos y las ideas fructíferas de los que depende el crecimiento y la vitalidad de cualquier disciplina parecen no comparecer. Pues concentrarse exclusivamente en lo práctico, en lo aplicado, en el intento de resolver dilemas cotidianos, muy bien puedes impedir el desarrollo de cualquier disciplina científica. Preocuparse sólo de la aplicación fomenta que el investigador se apoye lo más posible en lo que *ya* se conoce, emplee las técnicas, los métodos y los datos *ya* disponibles con objeto de abarcar el problema concreto. Presenta una tendencia a desviar al científico de la especulación libre e imaginativa, que constituye el alma de su disciplina en su desarrollo como propósito científico.

Si la práctica y el abrumador énfasis en lo aplicado inevitablemente produjera una sabiduría teórica, entonces el trabajo social sería el teóricamente sofisticado de las ciencias sociales, y cualquier mecánico de automóviles sería un físico.

Rainwater, a quien ya hemos citado con anterioridad, es una persona cuya entera carrera ha estado dedicada a los aspectos aplicados de su disciplina. Expone el caso para la sociología. Estas observaciones suyas, como las arriba citadas, se aplican con igual fuerza a todas las ciencias sociales:

> La relación de la sociología con los problemas sociales estaban en el centro de mis primeros intereses, durante muchos años ha funcionado como un adaptador del conocimiento de las ciencias sociales y de las técnicas de investigación a las preocupaciones de muy variados clientes, y más recientemente me he ocupado de desarrollar el conocimiento en programas sociológica-

mente modelados para deshacer los daños de la opresión racial y la explotación económica de los pobres. Incluso así, valoro la amplia variedad de estilos de trabajo en la materia; desde el hombre que no quiere salir de la torre de marfil hasta aquellos que están deseosos de trabajar activamente para el cambio ensuciándose las manos en los movimientos políticos y las organizaciones burocráticas. Una sociología que se esfuerce tanto por la pertinencia y la aplicación que no deje lugar a la pura curiosidad, inevitablemente debe agotar su capital intelectual; una sociología en la que la aplicación se rechace, o bien se considere «trabajo sucio» que es mejor delegar a otras profesiones como trabajo social de planificación, corre el muy real riesgo de perder el contacto con la realidad que sus teorías, se supone, abarcan (Rainwater 1969:99).

La exigencia de que la antropología debería hacerse más pertinente, no simplemente mediante el análisis de los problemas sociales, sino adoptando un papel activo en promover determinadas clases de cambios institucionales, todavía plantea otras cuestiones. Tal activismo inevitablemente compromete al antropólogo a hacer juicios sobre lo que «debe» ser. No vemos ninguna razón para que el antropólogo, como cualquier otro ciudadano afectado, no deba hacer tales juicios. Evidentemente, una compresión compleja de los fenómenos sociales y culturales es pertinente para adoptar decisiones programáticas. Y un juicio bien informado es probable que sea más sabio que el salido de la ignorancia. Después de todo, si los juicios políticos y morales sobre lo que «debe» ser se hicieran de manera responsable, deberían tener alguna relación con lo que es o no es posible en este mundo. Algunos «debe» son claramente más factibles, practicables y posibles que otros; y para discriminar entre estas posibilidades evidentemente el conocimietno es una ayuda. Pero —y éste es el punto de importancia— nos parece que la antropología como corpus de conocimientos no conduce automáticamente a adoptar ninguna determinada postura política ni moral.

Como señala Nisbet (1969:199), refiriéndose a la decisión desegregadora del Tribunal Supremo en 1954, los descubrimientos de las ciencias sociales con respecto al racismo no suministraron los fundamentos para la decisión del Tribunal:

En este avance de la ley americana había algunas referencias a los «conocimientos» sociológicos y psicológicos sobre los deletereos efectos de la segregación en las escuelas. Pero como señaló Morroe Berger en un artículo audaz y brillante sobre la decisión, tales referencias eran, en primer lugar, dudosas en cuanto a razones estrictamente científicas y, en segundo lugar, podían haberse evitado. Todo lo que verdaderamente se exigía para que la grande y largo tiempo retrasada decisión era la combinación del precepto moral y del precedente legal que, en sus mejores secciones, especificaba la decisión. Planteando la cuestión en otros términos, la sociología estudia verdaderamente las relaciones raciales y nos aporta muchos conocimientos sobre la materia; pero la decisión no sólo *fue* hecha fundamentalmente por razones no sociológicas

de precedentes legales y consideraciones éticas, sino que escasamente se podrían haber mejorado caso de haber contado con todos los recursos de una *ciencia exacta* de las relaciones raciales.

Nisbet (1969: 199) sigue luego poniendo el énfasis, como lo hemos hecho nosotros, en que el conocimiento sociológico (antropológico) no es *completamente* inútil para adoptar decisiones político-morales:

> ¿Significa esto, entonces, que no existe *ninguna* relación entre el conocimiento sociológico y la planeación social? Por supuesto que no. Sólo significa que no tenemos más derecho a esperar que la sociología sea una plataforma inmediata de la política social o de la acción social del que tenemos para esperar de la fisiología una única e inmediata plataforma para las medidas de la salud pública. Pero yo me sentiría desgraciado de estar sometido a un administrador de la salud pública que nunca hubiera estudiado fisiología.

A veces los antropólogos parecen creer que es posible derivar juicios morales concretos de los descubrimientos de la disciplina. Así, muchos antropólogos parecen haber pensado que los hechos de la relatividad cultural y las variaciones de los valores de una cultura a otra conducen a la formulación de afirmaciones éticas más o menos exactas sobre lo que *debe* ser. Schmidt (1968: 171-172) ha defendido, no obstante, que tal optimismo es insostenible:

> la tesis de relativismo cultural es una hipótesis factual sobre los valores, no un juicio de valor en sí misma. Esta distinción es un ejemplo de la distinción general que se hace en la teoría de los valores entre lo que es y lo que debe ser, o entre los juicios factuales y los juicios de valor ... Como hipótesis descriptiva, la tesis (de la relatividad cultural) puede ser y fue esgrimida por los nazis que creían correcto matar a los judíos y por lo americanos que lo creían equivocado. Puede ser esgrimida de forma coherente por pensadores cristianos, musulmanes, budistas y ateos, sosteniendo cada uno juicios de valor incompatibles con los de los otros. De esta forma, el conocimiento de, y la creencia en, el relativismo cultural son compatibles con distintas teorías del valor y no ... implican juicios de valor específicos.

El punto anterior puede plantearse de forma ligeramente distinta. Cuando la *American Anthropological Association* declara que, de acuerdo con las pruebas disponibles, no parecen haber diferencias significativas entre las distintas poblaciones raciales del mundo en lo que respecta a inteligencia, fuerza, etc., se está haciendo un tipo de afirmación de muy distinta clase de la que cuando se declara contraria a la guerra. En el primer caso, la *A.A.A.* nos dice algo sobre el estado empírico del mundo (lo que «es»), mientras que en el segundo caso nos dice algo sobre convicciones políticas, morales y humanistas (lo que «debe ser»). Es importante tener presente la diferencia entre estas dos clases de declaraciones. Pues, incluso si *fuera* posible demostrar diferencias significativas entre las poblaciones raciales del

mundo, la mayor parte de los antropólogos seguirían manteniendo, por razones puramente humanistas, que deploran todas las formas de discriminación y explotación racial.

No estamos sosteniendo que los antropólogos deban reprimirse de comprometer sus energías intelectuales y activistas en causas prácticas. Ni creemos que los antropólogos, individual o colectivamente, no deban adoptar posturas políticas ni morales. Pero parece indiscutible que el antropólogo, *qua* antropólogo, no está más cualificado para hacer *juicios de valor* que cualquier otro ciudadano bien informado (aun cuando está mejor cualificado para hacer *afirmaciones cognoscibles* sobre el actual estado de las pruebas referentes, v. g., a las diferencias raciales).

Parece claro, pues, que la tendencia en el inmediato futuro para la antropología y las otras ciencias sociales es adoptar un orientación más aplicada y activa. Pero no nos sorprendería encontrar que los antropólogos individuales implicados en estas tareas saquen muy distintas lecciones e implicaciones políticas y morales a partir de los descubrimientos empíricos de su disciplina. Pues, como hemos intentado resaltar, los descubrimientos de la antropología parecen ser compatibles con una amplia gama de posturas políticas y morales.

Por último, en un esfuerzo por advertir a todos los antropólogos humanitarios y de mentalidad altruista que no deben permitir que sus buenas intenciones y fervor distorsionen su misión colectiva como estudiosos de la «ciencia de la cultura», acabaremos con la siguiente amable y sensible admonición de Merton (1967:49-50):

> Puesto que la guerra, la explotación, la pobreza, la descriminación social y la inseguridad psicológica infestan las sociedades modernas, la ciencia social debe autojustificarse proporcionando soluciones para todos estos problemas. Sin embargo, el científico social puede que no esté mejor equipado para solucionar estos urgentes problemas actuales de lo que estaban los médicos, como Harvey o Sydenham, para identificar, estudiar y curar la trombosis coronaria en 1655... La urgencia o inmensidad de un problema social práctico no asegura su inmediata resolución. En cualquier momento dado, los hombres de ciencia están cerca de la solución de unos problemas y lejos de las de otros. Debe recordarse que la necesidad sólo es la madre de la invención; los conocimientos socialmente acumulados son el padre. A menos que ambos coincidan, la necesidad no resulta fértil. Por supuesto, puede concebir en algún momento futuro cuando sea adecuadamente apareada. Pero el apareamiento requiere tiempo (y sostenimiento) si ha de conseguir el tamaño y el vigor necesarios para hacer frente a las demandas que se recaerán sobre él.

BIBLIOGRAFIA

Beals, Ralph L., 1969, *Politics of Social Research: an Inquiry into the Ethics and Responsabilities of Social Research*. Chicago: Aldine Publishing Co.

Beattie, John, 1964, *Other Cultures*. Nueva York: The Free Press (Trad. cast., México: F.C.E.)

Berreman, Gerald D., 1968, Is Anthropology Alive? Social Responsability in Social Anthropology, *Current Anthropology* 9:391-396.

Frankel, Charles, 1955, *The Case for Modern Man*. Nueva York: Harper and Bros.

Gjessing, Gutorm, 1968, The Social Responsability of Social Scientist. *Current Anthropology* 9:397-402.

Gough, Kathleen, 1968*a*, New Proposals for Anthropologists. *Current Anthropology* 9:403-407.

1968*b*, Replies. *Current Anthropology* 9:428-431.

1968*c*, "World Revolution and the Science of Man", en *The Dissenting Academy* (Theodore Roszak, ed.), pp. 135-158. Nueva York: Pantheon Books.

Horowitz, Irving Louis, 1968, *Prodessing Sociology: Studies in the Life Cycle of Social Science*. Chicago: Aldine Publishing Co.

Jarvie, I. C., 1964, *The Revolution in Anthropology*. Nueva York: The Humanities Press.

Meehan, Eugene J., 1967, *Contemporary Political Thought: a Critical Study*. Homewoos, Illinois: The Dorsey Press.

Merton, Robert K., 1959, "Notes on Problem-Finding in Sociology", en *Sociology Today* (Robert K. Merton, Leonard Broom y Leonard S. Cottrell, Jr., eds.), pp. ix-xxxiv. Nueva York: Basic Books.

1967, "On Sociological Theories of the Middle Range", en *On Theoretical Sociology*, pp. 39-72. Nueva York: Free Press Paperback. (Trad. cast., México: F.C.E.)

Nisbet, Robert A., 1969, "Sociology as an Idea System", en *Sociological Self-Images: a Collective Portrait* (I. L. Horowitz, ed.), pp. 193-204. Beverly Hills, Cal.: Sage Publications.

Powell, H. A., 1960, Competitive Leadership in Trobriand Political Organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90:118-145.

Rainwater, Lee, 1969, "The Sociologist as Naturalist", en *Sociological Self-Images: a Collective Portrait* (I. L. Horowitz ed.), pp. 91-100. Beverly Hills, Cal.: Sage Publications.

Reichenbach, Hans, 1938, *Experience and Prediction*. Chicago: University of Chicago Press.

Schmidt, Paul, 1968, "Some Criticism of Cultural Relativism", en *Theory in Anthropology* (R. A. Manners y D. Kaplan eds.), pp. 169-174. Chicago: Alfine Publishing Co.

Sjoberg, Gideos (ed.), 1967) *Ethics, Politics and Social Research*. Cambridge, Mass.: Schenkman Publishing Co.

Walter, Benjamin, 1967, "The Sociology of Knowledge and the Problem of Objectivity", en *Sociological Theory: Inquiry and Paradigms* (Llewellyn Gross, ed.), pp. 335-357. Nueva York: Harper and Row.

II. La etnografía

MICHEL Y FRANÇOISE PANOFF

¿PARA QUÉ SIRVE LA ETNOGRAFIA?

¿Por qué, después de la prolongada estancia de Malinowski en las islas Trobriand, el etnólogo todavía debe ir personalmente al campo, y no puede contentarse con interpretar hechos de segunda mano? ¿Por qué abandonar el ejemplo, tan brillantemente ilustrado, no tanto por Frazer como por Durkheim y Mauss, de una etnología construida en cámara? ¿Compartir la vida de los «salvajes», no es sólo una novatada de iniciación impuesta a los más jóvenes y de la que los mayores pueden pasarse, tal como es posible librarse de la obligación de ir a la clase de gimnasia, con la presentación de un certificado médico? ¿El trabajo de campo no está sólo destinado a los debutantes? Y el investigador con galones, ¿no debiera dejarlo para dedicarse a actividades más propiamente científicas? Los autores de este libro creen que el trabajo de campo no es un rito de pasaje, del que uno puede desinteresarse fácilmente, sino que constituye la experiencia a partir de la cual se organiza la ciencia etnológica: el campo es como un laboratorio donde el etnólogo debe de pasar temporadas largas y repetidas.

A menudo se oye decir que el trabajo de campo, simple recolección de material en bruto, puede dejarse para los más jóvenes, o bien a personas no especializadas, a simples técnicos que recogerían esta primera materia, sobre la que se practicaría, en la ciudad, la imaginación de los teóricos. En el siglo de las computadoras, parece que trajinar durante meses enteros, en «shorts» y botas, por el lodo de los trópicos, es una pérdida de tiempo: las pocas migajas de información que descubrirá pacientemente el investigador, ¿qué son comparadas con los documentos inexplorados de que rebosan todavía las bibliotecas, vestigios que deben ser tratados con medios modernos como la mecanografía? Uno se imagina con gusto al etnólogo del año dos mil, dirigiendo desde su enorme despacho las múltiples operaciones. En la selva, los expertos en la recogida de datos rebuscan los magros vestigios de un mundo en ruinas; en la ciudad, otros equipos entresacan y ponen en fichas el material recogido. Es muy

posible que por entonces el etnólogo ya hubiera desaparecido y que hubiera sido reemplazado por un administrador con la suficiente autoridad para poner en marcha y regular las ruedas de este complejo mecanismo, pero poco preparado para el estudio de los documentos acumulados, que como los textos de que se nos habla, irían a dormir en voluminosos legajos, sin emplear, e indudablemente inutilizables.

En etnología, separar la teoría de la práctica, sólo puede conducir a especulaciones ruinosas. En una tal actitud lo que se descubre es aquel prejuicio según el cual existen hechos en bruto, visibles incluso para el profano, y que basta sólo recogerlos como a la vuelta del camino un paseante distraído arranca un fruto o una flor. Abandonada por las demás ciencias humanas, como la arqueología y la historia, es extraño que esta creencia reaparezca precisamente en un ciencia cuyo propósito es el estudio de las sociedades más diferentes de las nuestras. Menos complejas tal vez, distan mucho no obstante de ser tan transparentes como algunos lo desearían. Que ningún hecho social pueda percibirse al ojo desnudo y que su elaboración constituye el primer paso de cualquier reflexión científica, es un truismo que resulta ahora necesario repetir, pues tan enraizada parece estar en algunos la convicción de que los materiales, con que edifican sus especulaciones, se encuentran disponibles, de manera inmediata, en el campo de las actividades sociales. Para establecer un hecho cualquiera, el etnólogo deberá enzarzarse en una experiencia minuciosa, que implica, además del manejo de un conocimiento preciso, el establecimiento de un tipo de relación especial con sus interlocutores, como el poner en función cualidades que no pueden obtenerse con una simple preparación académica. Si no se aceptan todas las condiciones de esta experiencia, cuya originalidad es tan grande como la relación psicoanalítica que vincula al médico con su paciente, nos arriesgamos a ver aparecer, en lugar de una auténtica ciencia etnológica, un gabinete de curiosidades de la especie humana, de donde cada uno podrá ir sacando, según el humor en que se encuentre, los elementos de información que irá reagrupando al gusto de su fantasía. El único modo de evitar las trampas de un conocimiento etnológico extrañamente parecido a la transfiguración de los mosaicos de un kaleidoscopio, es aceptando los límites impuestos por la experiencia: ahora bien el etnólogo sólo puede estrellarse contra ellos en el mismo campo.

La fuerza del psicoanálisis, frente a las técnicas de la hipnosis, o a la psicología clásica, ¿no viene de que Freud consintiera en establecer con el enfermo un tipo de relación —(y el ejemplo de Breuer y de muchos otros lo muestra de una manera precisa)— que pone en juego tanto a la persona del médico como a la del paciente? Que en el trabajo de campo, uno está jugándose algo, es imposible disimularlo. Lo que defendemos aquí es una determinada concepción de la etnología, según la cual la experiencia directa, necesariamente limitada a algunas sociedades, resulta más fecunda que el recorrido, a través de libros y revistas, por informaciones cuyo valor es siem-

pre dudoso: recogidas por profanos, o autores antiguos, a menudo están mutiladas, arrancadas a su contexto; quedan incontroladas, ya sea porque la sociedad de donde provienen desapareció hace tiempo, sea que uno no se tome la molestia de ir personalmente a verificar su exactitud. Entonces es muy grande la tentación de querer restituir, a partir de vestigios demasiado endebles para que la operación esté justificada, el conjunto de que son testigos; precisamente cuando uno rechaza prestarse a estos juegos fáciles, no es fácil apreciar la importancia de estos elementos dispares; sería necesario un número mayor de datos para poderlos situar en perspectiva, para atribuirles la importancia que se merecen o reconocer su insignificancia relativa.

Descubrir los elementos que, agrupados, formen ya en sí un hecho social, exige un bagaje intelectual adecuado que no puede rebajarse al rango de una técnica. Donde el turista no es capaz de apreciar más que una exhibición banal de espectáculos folklóricos, el etnólogo descubrirá diferencias cuya significación debe ser descubierta. Además es difícil imaginarse como sería posible delegar a un tercero el cuidado de armar la experiencia misma. Aparte de que el riesgo de cometer errores se vería aumentado por la presencia de un intermediario, las cualidades requeridas por la operación son tales, que la experiencia no puede dejarse a la iniciativa de un subalterno. Las condiciones en que se desarrolla la experiencia etnológica, aun en el caso en que las sociedades que estudia el etnólogo permanecieran sin cambios, se transforman a un ritmo dictado por el desarrollo mismo de la ciencia. Es difícil imaginarse un biólogo cuyos argumentos se apoyaran sobre datos recogidos antes de la aparición del microscopio. Tal sería, sin embargo, el caso del investigador que se negara a ir al campo, y que limitara sus observaciones al estudio de documentos, antiguos o recientes. Los progresos de la ciencia nos ofrecen cada día nuevos instrumentos, y los instrumentos de que dispone actualmente la etnología son incomparablemente más sutiles que los de sus predecesores. De modo que campos enteros se abren a la exploración. Si se han acumulado pocos datos, por ejemplo, en lo que se ha convenido llamar la etnociencia, no es tanto porque este saber hubiera desaparecido en el momento de los inicios de la etnología, que porque a los occidentales les era difícil atribuir a los salvajes, precisamente en este dominio, conocimientos sistemáticos. Lo mismo ha ocurrido en la economía: en cuanto que a los primitivos se les ha negado la aptitud de comportarse racionalmente en materia económica, no era posible observar las condiciones exactas en las que se efectuaban sus transacciones económicas.

¿Pero, se pregunta uno a menudo, el trabajo de campo es todavía posible, el etnólogo no ve como cada día se va desvaneciendo el objeto de su estudio? ¿Es realmente útil emprender la marcha hacia la selva para no encontrar más que planchas de hierro ondulado y botes de conserva? Algunos justifican con esta desaparición rápida su vocación de rateros de despojos: ¿no es necesario salvar, a todo precio, los últimos vestigios de estas civilizaciones en ruina? Pero, más

a menudo, esta amenaza sirve de pretexto a una cierta negligencia. Puesto que el «buen salvaje» desapareció hace tiempo, ¿por qué entretenerse en observar el ocaso de sus nietos? Este romanticismo complaciente («la etnología se encuentra en su último cuarto de hora»), no deja de falsear un tanto los términos del problema. No llegaremos al punto de negar que la expansión de la civilización industrial transforme cada vez más las sociedades tradicionales, reduciendo entonces el campo en que se ejercía más a gusto la reflexión etnológica. Sin embargo, en Asia como en África, en América del Sur como en Oceanía, hay por hacer trabajos inmensos, y no es con un puñado de hombres que se podrían llevar a cabo trabajos tan diversos como el estudio de las formas económicas primitivas, el análisis del vocabulario o de los mitos. Con frecuencia son cambios políticos, y no una metamorfosis demasiado rápida de las formas de la vida antigua, los que son obstáculo a la investigación etnológica.

El etnólogo descubre con sorpresa, tan imbuido está, a pesar suyo, de los prejuicios que corren por París, que todavía es posible llevar a cabo investigaciones etnográficas tan fructíferas como en el tiempo de Malinowski. Si las características más impresionantes de las sociedades exóticas han desaparecido, bajo la influencia del Occidente, innumerables hechos se presentan aún a la investigación etnológica, más minuciosa y sutil que en el pasado. Los sistemas de parentesco, la organización social, las creencias religiosas, las prácticas de magia, los conocimientos de todas clases son todavía lo bastante vivos para ofrecer un campo casi ilimitado a la curiosidad del investigador. Con frecuencia los mismos ciclos ceremoniales, a pesar de que han sido destruidos como entidades enteras, subsisten en el estado de eslabones de una cadena deshecha. Aunque sólo hubiera sobrevivido la lengua, cuya riqueza y diversidad son una fuente inextinguible de descubrimientos, el etnólogo podría ya mostrarse satisfecho.

Paradójicamente, la experiencia etnográfica se nos ofrece actualmente más rica que hace cuarenta años. Al ser confrontado con fenómenos de vastas proporciones, el etnólogo no podía interesarse por objetos que le hubieran exigido más perspicacia y sutileza: podía contentarse con observar los hechos más aparentes, y la cosecha era ya lo suficientemente amplia para que no tuviera que estudiar detalles más secretos, aunque tan esenciales para la justa comprensión de una sociedad.

Además, en Europa misma, el estudio de las sociedades rurales ha sido muy poco desarrollado, y cuántos campos dentro de las sociedades industriales conciernen a la observación etnográfica. La presencia del etnólogo junto al economista o al agrónomo, en estos equipos que tienen por labor resolver unos problemas concretos, parece indispensable. Su contribución a ciencias más antiguas, como a la economía o a la historia, podría ser considerable: más acostumbrado que sus colegas a dominar las trampas del etnocentrismo, puede, liberado de prejuicios, acercarse con una actitud nueva a determinados hechos. Si de momento no se siente muy tentado por el diálogo o la cooperación, es que se cree mal preparado: su formación, en Fran-

cia, deja todavía mucho que desear para que no hiciera el papel de pariente pobre al lado de expertos calificados o de especialistas de otras disciplinas.

Si este libro debe ser para los etnólogos una ocasión de confrontar sus métodos de trabajo, con frecuencia tan poco parecidos, sin ellos saberlo, puesto que, al ser improvisados, han sido raras veces, en Francia, tema de investigaciones sistemáticas; si debe convertirse en el equivalente de aquellos «controles» que organizan los psicoanalistas, para obligar al joven practicante a dar cuenta, delante de un mayor, de la marcha de una cura, desearíamos además que incitara a especialistas de otras disciplinas a que dieran una exposición razonada de las condiciones de ejercicio de su oficio, tanto objetivas como subjetivas. Así como Freud no vacilaba en publicar los casos y en dar, en forma de nota, las correcciones que se le imponían, veinte años más tarde, hoy día parece que la gente duda en hacer públicas las dificultades con que se puede encontrar el analista en el ejercicio de su oficio. No se publican más que boletines de victoria, sin cesar de proclamar que, a Dios gracias, el psicoanálisis, a partir de Freud, ha hecho progresos inmensos. A menudo se da a entender que si él cometió errores burdos, que con frecuencia, de todos modos, él mismo descubrió, sus herederos evitan con más facilidad dar tales pasos en falso. ¿Y sin embargo, no se dan casos de fracaso? ¿No se debería, a costa de no parecer tan optimista, exponer más ampliamente las incertidumbres, los errores que son múltiples? Aunque sea incontestable que en determinados campos, en el tratamiento las psicosis, en la psicología pre-edipiana, el psicoanálisis ha conseguido grandes progresos, no quita que el silencio ante diagnosis dudosas, tratamientos contraindicados, curas abortadas, no puede dejar de ser sospechoso. En esto también son pocos los que se arriesgan a confesar sus errores: muchos prefieren pasar por médicos milagrosos.

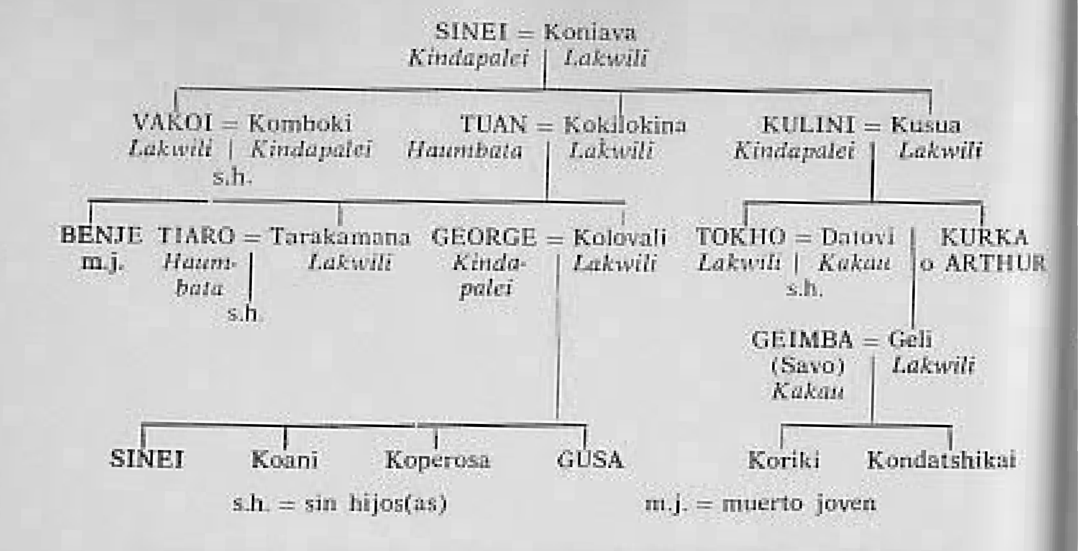
Por el hecho de que pone en juego tanto a la persona del investigado como la del informador, la relación etnográfica puede considerarse desde el punto de vista tanto del uno como del otro: esta perspectiva doble, en que la posición de uno dicta la del otro, y viceversa, condiciona la ordenación misma del libro. El que el etnólogo no pueda sustraerse de esta situación creada por la encuesta, en que cada uno de sus movimientos determina las variaciones, directamente en el caso del comportamiento de su interlocutor, indirectamente en cuanto a la cualidad de su trabajo, convierte el aprendizaje etnográfico en una auténtica *educación*. Parece difícil hacer trampas una vez ya en el campo. La experiencia etnológica solicita, en efecto, del etnólogo algo muy distinto que un simple conocer: él comparece en carne y hueso, y el veredicto del tribunal será tanto sobre sus cualidades morales, afectivas o sensoriales, como sobre sus conocimientos puramente académicos. Así se comprende la reticencia de muchos, su poco entusiasmo a presentarse al campo, los artificios que ponen en acción para deformar la experiencia, en el caso de que, a fin de cuentas, se hayan resignado a ella, y a la vuelta su silencio. Es precisamente este mutismo prudente, lo que este libro quisiera romper.

W. H. R. RIVERS

EL MÉTODO GENEALÓGICO DE INVESTIGACIÓN ANTROPOLÓGICA

Es un hecho familiar que muchos pueblos conservan largas genealogías de sus antepasados, retrocediendo muchas generaciones y con frecuencia perdiéndose en el mito. Quizás no sea tan conocido que muchos pueblos de bajo nivel cultural preservan oralmente sus genealogías de varias generaciones con todas las líneas colaterales, de tal manera que pueden presentar en forma genealógica a todos los descendientes de sus bisabuelo o tatarabuelo y, por tanto, conocen a todos aquellos a los que nosotros denominaríamos primos segundos o terceros y a veces su memoria aún retrocede más. Es éste último tipo de genealogía la que se utiliza en el método que me propongo considerar en este escrito.

Comenzaré por el método de recoger genealogías que constituye la base del método. El primer punto a tratar es que, debido a la gran diferencia entre los sistemas de parentesco entre los pueblos salvajes y civilizados, es deseable utilizar tan pocos términos que denoten parentesco como sea posible, y se pueden conseguir genealogías completas cuando los términos se limitan a los siguientes: padre, madre, hijo, marido y esposa. La pequeña genealogía que se presenta es una muestra obtenida en Guadalcanal, en las islas Salomón orientales, y en este caso comencé la investigación preguntando a mi informador, Kurka o Arthur, el nombre de su padre y el de su madre, dejando claro que quería los nombres de sus verdaderos padres y no de ninguna otra persona a quien pudiera llamar así en virtud del sistema clasificatorio de parentesco. Después de asegurarme de que Kulini sólo había tenido una esposa y Kusana sólo un marido, conseguí los nombres de sus hijos por orden de edad y pregunté por los matrimonios y la prole de cada uno. De este modo, obtuve al pequeño grupo compuesto por los descendientes de los padres de Arthur. Siendo Guadalcanal una isla cuyo sistema social se caracteriza por la filiación matrilineal, Arthur conocía la genealogía de su madre mejor que la del padre. Conseguí los nombres de los padres de ella, asegu-



rándome como antes de cada uno sólo había casado una vez, y luego pregunté los nombres de sus hijos(as) y obtuve los matrimonios y los descendientes de cada uno de ellos. Arthur era un individuo que había estado fuera durante mucho tiempo en Queensland y no podía ir más allá de sus abuelos, pero si hubiera tenido conocimientos más amplios, le hubiera preguntado por la familia de Sinei y Koniava, y obtenido los descendientes de sus padres exactamente de la misma manera, y hubiera seguido así hasta agotar por completo los conocimientos genealógicos que mi informador tuviera de su familia. Al recoger las genealogías se obtienen los descendientes tanto por línea de varón como de mujer, pero al ponerlas en orden para los propósitos de que se trata en este texto, conviene recoger en una cuartilla únicamente los descendientes de una línea, con referencias cruzadas a otras cuartillas correspondientes a los descendientes de otra línea.[1]

El método exacto de disponer los nombres no es asunto de gran importancia, pero he encontrado conveniente recoger los nombres de los varones en letras mayúsculas y los de las mujeres en normales, y siempre he puesto el nombre del marido a la izquierda del nombre de la esposa. En el caso de las matrimonios poligínicos o poliándricos incluyo los nombres de las esposas o de los maridos entre corchetes.

Un rasgo más importante del método es recoger todo lo que sea posible de la condición social de cada persona incluida en las genealogías. Debe conseguirse la localidad a que pertenece cada persona y muchas veces es necesario recoger no sólo el distrito, sino también el nombre de algún grupo territorial menor, sea de la aldea o del vi-

1. Para el métoddo de organizar una gran masa de material genealógico, el lector debe remitirse a *The Todas*, Londres, 1906, y los *Reports of the Cambridge Expedition to Torres Straits*, vols. V y VI.

llorrio. Si el pueblo tiene organización totémica, debe recogerse el nombre de totem o los totems de cada persona, o bien si existen clanes no totémicos u otras divisiones sociales, deben presentarse de la misma forma. En la genealogía de muestra procedente de Guadalcanal, los nombres colocados debajo de los de las personas se refieren a los clanes exógamos que probablemente tienen naturaleza totémica.[2]

Cuando se comienza un trabajo en un lugar nuevo, conviene recoger cualesquiera otros datos sobre toda persona que puedan tener posiblemente alguna significación social, y posteriormente la investigación puede limitarse a las que se descubre que son importantes. Especial cuidado debe tenerse en la recolección de las localidades de los que se han casado en la comunidad procediendo de otros lugares o tribus. Si existe la adopción, los hijos(as) adoptivos se incluirán casi seguro entre los datos por reales, a menos que se dedique especial atención al asunto, y en los casos en que sea posible, debe recogerse tanto el parentesco adoptivo como el real.

En esta recolección de material para la aplicación del método genealógico, las dificultades y las fuentes de error se encuentran en abundancia. Una dificultad con la que me he encontrado es la existencia de un tabú sobre los nombres de los muertos, y a veces éste sólo puede superarse con dificultad. En mi experiencia personal, como consecuencia de este tabú me he visto compelido a obtener las genealogías en secreto y por personas no pertenecientes a la familia en cuestión. Otras fuentes de error y de confusión son las prácticas de adopción e intercambio de nombres, y sin duda aquellos que intenten conseguir genealogías en nuevos lugares encontrarán nuevas fuentes de dificultades.

Con objeto de que las genealogías puedan utilizarse de las formas que me propongo describir, es necesario contentarse con que sean fidedignas. Al recoger las genealogías de toda una comunidad, se producirán muchas superposiciones; las personas que pertenecen al tronco paterno de un informador entrarán en el tronco materno de otro, y entre los antepasados de la esposa de un tercero, y de esta forma habrá amplia oportunidad de comprobar la concordancia de las descripciones de los distintos informadores. En casi todas las comunidades en que he trabajado, he encontrado que hay personas con especiales conocimientos genealógicos y lo mejor es utilizar a estos todo lo posible. Según mi experiencia, es muy peligroso fiarse de los jóvenes, que en casi ninguna parte se han tomado todavía el trabajo de aprender las genealogías de sus mayores, pero si se obtienen de estos últimos, siempre he descubierto que las genealogías son extraordinariamente exactas cuando se comprueban mediante la concordancia de las distintas descripciones y mediante la coherencia general de la recolección genealógica completa de toda la comunidad.

Habiendo ya descrito resumidamente el método de recoger las genealogías y de garantizar su exactitud, puedo proceder a detallar los usos a que pueden dedicarse.

2. Véase *Journal of Royal Anthropological Institute*, vol. XXXIX, p. 156.

El primer uso, y el más evidente, consiste en elaborar los sistemas de parentesco. En caso todos los pueblos de bajo nivel cultural, estos difieren tanto del nuestro que hay el mayor peligro de caer en errores si simplemente se intenta conseguir los equivalentes a nuestros propios términos mediante el método ordinario de preguntas y respuestas. Mi procedimietno consiste en preguntar al informador los términos que él aplicaría a los distintos miembros de su genealogía y, recíprocamente, los términos que ellos le aplicarían a él. Así, en el caso de la genealogía de Guadalcanal que he presentado como muestra, le pregunté a Arthur cómo llaman él a Tokho, que daba el equivalente de «hermano mayor» cuando habla un hombre, mientras que el nombre que Tokho daba a Arthur presenta el equivalente correspondiente a «hermano menor». Los términos que se aplican mutuamente Vakoi y Arthur proporcionan los equivalentes a hijo de la hermana y hermano de la madre, respectivamente, y la relación de Komboki con Arthur proporciona los términos para esposa del hermano de la madre y hijo de la hermana del marido, y de la misma forma se obtuvieron las demás relaciones por el lado materno. Para los nombres de las relaciones por parte paterna se utilizaría la genealogía de Kulini, el padre de Arthur. En realidad, sólo excepcionalmente puede obtenerse este conjunto completo de términos de parentesco a partir de una sola genealogía, pero incluso si fuera posible, no es aconsejable, pues siempre existe la posibilidad de que haya alguna relación doble, tal vez una por consanguinidad y otra por afinidad, que puede llevar a error, y yo nunca estoy completamente contento de un sistema de parentesco a menos que cada una de las relaciones se haya obtenido en tres genealogías distintas.

Debe obtenerse la siguiente lista de términos de parentesco:

Padre	...	hijo
Madre	...	hija
Hermano mayor (h.v.)	...	hermano menor (h.v.)
Hermano mayor (h.m.)	...	hermana menor (h.v.)
Hermana mayor (h.v.)	...	hermano menor (h.m.)
Hermana mayor (h.m.)	...	hermana menor (h.m.)
Hermano del padre	...	hijo del padre (h.v.)
Esposa del hermano del padre	...	hijo del hermano del marido
Hijo del hermano del padre	...	
Hermana del padre	...	hijo del hermano (h.m.)
Marido de la hermana del padre	...	hijo del hermano de la esposa
Hijo de la hermana del padre	...	
Hermano de la madre	...	hijo de la hermana (h.m.)
Esposa del hermano de la madre	...	hijo de la hermana del marido
Hijo del hermano de la madre	...	
Hermana de la madre	...	hijo de la hermana (h.m.)
Marido de la hermana de la madre	...	hijo de la hermana de la esposa
Hijo de la hermana de la madre	...	
Padre del padre	...	hijo del hijo (h.v.)
Madre del padre	...	hijo del hijo (h.m.)
Padre de la madre	...	hijo de la hija (h.v.)
Madre de la madre	...	hijo de la hija (h.m.)

Marido	...	esposa
Padre de la esposa	...	marido de la hija (h.v.)
Madre de la esposa	...	marido de la hija (h.m.)
Padre del marido	...	esposa del hijo (h.v.)
Madre del marido	...	esposa del hijo (h.m.)
Hermano de la esposa	...	marido de la hermana (h.v.)
Hermana de la esposa	...	marido de la hermana (h.m.)
Hermano del marido	...	esposa del hermano (h.v.)
Hermana del marido	...	esposa del hermano (h.m.)
Marido de la hermana de la esposa	...	
Esposa del hermano del marido	...	
Padres de la esposa del hijo	...	

h.v. = hablando varón h.m. = hablando mujer

Están dispuestos en dos columnas, de forma que los opuestos sean recíprocos, de tal forma que si se obtienen los términos por el método genealógico, el nombre que un hombre da a cualquiera de los parientes concretos entraría en una columna y el nombre que el pariente le da a él se situaría en el lugar opuesto. En muchos parentescos se utilizan dos formas, una usada al dirigirse al pariente y otra cuando se habla de él, y ambas deben conseguirse. En muchas partes del mundo, se utilizan distintos términos de parentesco para las personas de distinto sexo, y los términos también se ven afectados por las respectivas edades de las dos partes de la relación. En la lista se han incluido todas las diferencias importantes referentes al sexo, especificando si el término la utiliza un hombre (h.v.) o una mujer (h.m.), pero las distinciones de edad sólo se presentan en el caso de hermanos y hermanas. Si, como suele ocurrir, los hermanos mayores y menores del padre se distinguen, también deben obtenerse estos términos y deben investigarse las posibles distinciones similares en otras relaciones de parentesco. A veces las distinciones referentes a la edad van aún más lejos y puede existir un término distintivo para cada miembro de la familia de tres, cuatro, cinco o más. Si en la nomenclatura se distinguen los hijos de las hijas, en la lista deben darse los términos cada vez que se presenta la palabra «hijo(a)».

Los términos que se utilizan para las relaciones de parentesco concretas, consanguíneas o afines, también suelen aplicarse a otras personas con quienes no pueden trazarse esos lazos. Tengo la costumbre de complementar el método genealógico pidiendo la lista de las personas a quienes un individuo concreto aplica términos de parentesco. Al analizarla normalmente se encontrará que estos caen en cuatro clases: 1) relaciones que pueden rastrearse en las genealogías; 2) relaciones consanguíneas o afines que no pueden rastrearse en las genealogías disponibles, pero que sin embargo tienen un fundamento, así, en relación con la genealogía de la muestra Arthur podría decir que llama *nianggu* o «hermano de mi madre» a un hombre porque era *tasina* o «hermano» de Kusua; 3) relaciones que dependen de la pertenencia a divisiones sociales, así Arthur podría llamar *kukuanggu*

o «mi abuelo» a un hombre porque este último fuera un lakwili de la misma generación que Keniava; 4) relaciones dependientes de algún lazo artificial creado por el usuario del término o incluso por su padre a su abuelo, pues estas relaciones artificiales a veces se transmiten de padres a hijos.

Los términos dados en la lista son suficientes para determinar el carácter general de un sistema, pero está bien obtener cierto número de términos de relaciones más lejanas, tales como el hermano y la hermana del padre del padre junto con sus hijos(as) y nietos(as). Entre estas relaciones más lejanas, la esposa del hijo de la hermana y el marido de la hija de la hermana y sus hijos(as) tienen a veces especial interés.

El siguiente uso de las genealogías es el estudio de la regulación del matrimonio. Si se recogen las genealogías de toda la población como yo he podido hacer en varios casos, tenemos en ella un registro de los matrimonios que han tenido lugar en la comunidad, retrocediendo quizás ciento cincuenta años. Este registro se guarda en las mentes de la gente y gracias a él podemos estudiar las leyes que regulan el matrimonio exactamente igual que en una comunidad civilizada se pueden utilizar los documentos del registro matrimonial. No sólo podemos ver qué matrimonios se han permitido o impuesto y qué matrimonios se han prohibido, sino que podemos expresar estadísticamente la frecuencia de las distintas clases. En muchos pueblos de bajo nivel cultural parece estar progresando una gradual transición de una situación en que el matrimonio se regula principalmente o completamente por medio de un mecanismo de clanes, fratrías u otros agrupamientos sociales a una situación en la que la regulación del matrimonio depende de la consanguinidad real, y la exacta naturaleza de la etapa transitoria de cualquier pueblo dado puede determinarse satisfactoriamente por y únicamente por el método concreto que proporciona el estudio de un archivo genealógico. Cuando el matrimonio se regula sobre todo por algún agrupamiento social, el método nos permite descubrir cualquier tendencia especial para la gente de determinadas divisiones de casarse entre sí, tendencias que quizás no hayan sido percibidas por ellos mismos. El método hace posible un estudio exacto de formas de matrimonio tales como la poligamia y la poliandria, el levirato y el matrimonio entre primos cruzados. Estas instituciones presentan muchas variaciones que fácilmente escapan a la atención por los métodos normales de investigación, pero que resultan perfectamente claras cuando se elabora con detalle su naturaleza a partir de genealogías. Además, el método nos permite detectar hasta qué punto se siguen realmente en la práctica las normas matrimoniales de un pueblo, y un estudio de los matrimonios en sucesivas generaciones puede revelar un cambio progresivo en la rigurosidad con que se observa una norma dada. De hecho es posible resolver los problemas más complejos relativos a las normas matrimoniales sin haber hecho ni una sola pregunta sobre el asunto, aunque esto no es deseable, ya que uno de los rasgos más interesantes del método genealógico lo aporta la comparación de los resultados

obtenidos mediante el método genealógico con los procedentes de la investigación directa. Si existen discrepancia entre ambos, la investigación de estas discrepancias no sólo puede proporcionar la clave para nuevos puntos de vista, sino que puede arrojar mucha luz sobre las peculiaridades lingüísticas y psicológicas que han sido causa del malentendido.

La genealogía de muestra de Guadalcanal es demasiado pequeña para proporcionar un buen ejemplo de la aplicación del método, pero se notará que en ningún caso hay dos personas del mismo clan casadas entre sí y que, de un total de ocho matrimonios, cuatro se han producido entre miembros de los clanes kindapalei y lakwili, un hecho que probablemente se explica por la existencia de matrimonios de primos cruzados en la isla. También proporciona un ejemplo de matrimonio con miembro de otra comunidad, a saber, con un indígena de la vecina isla de Savo, cuyos clanes se corresponden estrechamente con los de Guadalcanal.

La siguiente línea de aplicación del método es en la investigación de las leyes que regulan la filiación y la herencia de la propiedad. Así, en la genealogía de muestra se verá que cada persona pertenece al clan de su madre, ilustrándose de este modo la filiación matrilineal de esta parte de las islas Salomón. La forma de sucesión de los jefes puede ser estudiada con exactitud de la misma manera, mientras que el método es especialmente importante en el estudio de la herencia de la propiedad. De este modo es posible tomar un trozo de tierra dado e investigar su historia, quizás desde el tiempo en que fue cultivado por primera vez. La historia de sus divisiones y subdivisiones en ocasiones diversas puede ser minuciosamente seguida y un caso de propiedad que podría parecer desesperadamente complicado se vuelve perfectamente simple e inteligible a la luz de su historia, y se consigue una penetración en el verdadero funcionamiento de las leyes que se ocupan de la propiedad imposible de obtener por ningún método menos concreto.

Otra línea de aplicación, que ocasionalmente es de gran valor, es el estudio de las emigraciones. Así, en muchas partes de la Melanesia ha tenido lugar durante los últimos cincuenta años un cambio de vivir en la selva a vivir en la costa, y la información dada por las localidades de sucesivas generaciones puede arrojar mucha luz sobre la naturaleza de tal emigración.

Los usos hasta ahora considerados se ocupan del estudio de la organización social, pero el método no carece de utilidad en el estudio de la magia y la religión. En la mayor parte de los pueblos estudiados por mí se ha encontrado que unas funciones muy concretas del ceremonial se asignan a las personas que están situadas en cierta relación de parentesco sea con el ejecutante de la ceremonia o con la persona en cuyo nombre se celebra. Creo que la investigación exacta que hace posible el método genealógico mostraría que estas funciones conectadas con la relación de parentesco son mucho más generales de lo que nos permite suponer la literatura antropológica corriente, y aunque las obligaciones o privilegios de los parientes descubiertos

de esta manera pueden estar mucho más concretamente definidos. El método nos permite también investigar el ceremonial mucho más concretamente de lo que sería posible de otra forma. Cuando trabajo sobre estas materias tengo a mi lado mi libro de genealogías y, conforme consigo los nombres de los distintos participantes, los busco y veo cómo están emparentado con el celebrante o con el sujeto de la ceremonia, y al mismo tiempo existe la ventaja de que éstos se convierten en verdaderos personajes para mí, aunque puedo no haber los visto nunca, y toda la investigación se desarrolla de forma que me interesa a mí y a mis informadores mucho más que si los personajes de la descripción fueran X, Y y Z.

Otro grupo de usos al que puede aplicarse el método consiste en el estudio de los muchos problemas que, aunque fundamentalmente biológicos, siguen teniendo gran importancia sociológica. Me refiero a asuntos como la proporción entre los sexos, el tamaño de la familia, el sexo del hijo primogénito, la proporción de niños que crecen y se casan con respecto al número total de nacidos, y otros temas similares que pueden estudiarse estadísticamente mediante el método genealógico. En las genealogías tenemos un gran número de datos del mayor valor para el estudio exacto de los distintos problemas demográficos, pero en este sentido es necesario poner una nota de advertencia. Según mi experiencia, los recuerdos de la gente son menos de fiar con respecto a los niños de las generaciones anteriores que murieron jóvenes o antes del matrimonio que en el caso de los que se han casado y tenido descendencia. Es evidente que los últimos han ganado importancia social que ha hecho natural la preservación de sus nombres, mientras que es menos de esperar que aquellos que murieron jóvenes o solteros sean perpetuados así. Muchas veces me ha sorprendido que los últimos se recuerden tan bien como se recuerdan, pero pocas dudas deben haber de que algunos deben olvidarse, y las estadísticas relativas a estos temas más biológicos son menos completas que las que se ocupan de problemas más estrictamente sociales.

Otro uso importante del método todavía es como ayuda a la antropología física. Como ejemplo de esto no puedo presentar mejor caso que una isla visitada el año pasado por Hocart y yo, donde se dan constantes fuentes de entremezclamiento, en ambos casos con personas cuyos caracteres físicos son decididamente diferentes de los de la masa general de los habitantes. La medición de la población de la isla por los métodos ordinarios difícilmente habría aportado un resultado concreto, pero por medio del método genealógico pudimos descubrir el antepasado inmediato de cada persona que medíamos. Además, la combinación de la medición física con el uso del método genealógico proporciona una masa de materiales para el estudio de los problemas de la herencia El método también hace posible resolver de manera muy completa la forma de herencia de condiciones como el daltonismo y el albinismo, que se presentan en distintas proporciones en la mayor parte del mundo.

Pueden mencionarse resumidamente algunas de las ventajas inc

dentales del método genealógico. Puede obtenerse mucha información sobre la transmisión de los nombres y en la genealogía de muestra se notará que un niño(a) lleva el nombre de su bisabuelo. Además, el nombre de algunas personas fallecidas, quizás de alguien que vivió hace un siglo, traerá a la memoria una historia de la antigua vida del pueblo que posiblemente no se hubiera obtenido de otra forma, y las observaciones ocasionales que salen de esta forma en conexión con los nombres de los antepasados suelen proporcionar las más valiosas sugerencias para la investigación. Además, la mera recolección de los nombres que constan en las genealogías constituye un almacén de material lingüístico que puede tener gran valor, si no fuera porque tenemos demasiado poco conocimiento de las partes más viva de la lengua, para permitirnos su utilización.

Habiendo considerado ahora las líneas más detalladas de investigación en que el método genealógico es útil o esencial, procedo a resumir brevemente algunas de sus ventajas en términos más generales. En primer lugar, mencionaré su concreción. Todo el que conozca pueblos de bajo nivel cultural debe reconocer la dificultad que presenta el estudio de cualquier cuestión abstracta, no tanto porque los salvajes no posean ideas abstractas como porque no tienen palabras propias para expresarlas, mientras que evidentemente no puede esperarse que aprecien adecuadamente los términos abstractos de la lengua de sus visitantes ni de ninguna lengua extranjera que sirva de medio de comunicación. El método genealógico hace posible investigar problemas abstractos sobre bases puramente concretas. Incluso es posible formular por medio de él leyes que regulan las vidas de los pueblos y que probablemente nunca han sido formuladas por ellos mismos, y desde luego no con la claridad y concreción que tienen para el entendimiento entrenado en una civilización más compleja. Se evitan innumerables malentendidos que pueden presentarse entre personas de tan distintas esferas, malentendidos que tienen su origen en las diferencias de visión y en la falta de apreciación, por una u otra parte, de las sutilezas del lenguaje, sea europeo o indígena, que sirve de medio de comunicación. El método no puede despejar las dificultades que presenta la interpretación de las condiciones sociales de los salvajes por parte de un visitante de otra civilización, pero aporta una masa de hechos concretos e indiscutibles para ser interpretados.

Desde este punto de vista, el método es especialmente útil a aquellos que, como yo, sólo pueden visitar los pueblos salvajes o bárbaros durante períodos de tiempo relativamente cortos, tiempo a veces insuficiente para adquirir el grado de maestría en la lengua indígena que permita utilizarla como instrumento de intercambio. Para esto el método es esencial si se quiere que exista alguna esperanza de conseguir datos de verdadero valor sobre los rasgos más complejos de la organización social. Por medio del método genealógico es posible, sin ningún conocimiento de la lengua y con intérpretes de baja calidad, elaborar con la mayor exactitud sistemas de parentesco tan complicados que los europeos que han pasado toda su vida entre los salvajes nunca han sido capaces de comprenderlos. No es exage-

rado decir que en asuntos como éste o en el de las reglas matrimoniales, por este método es posible obtener un conocimiento más concreto y exacto que el que podría conseguir un individuo que hubiera vivido muchos años entre los salvajes y obtenido un conocimiento tan completo como puede obtenerlo un europeo de la lengua de un pueblo bárbaro o salvaje.

Otra gran ventaja general del método es que proporciona los medios de comprobar la exactitud de los propios testigos. Entre los salvajes, al igual que entre nosotros, existen grandes diferencias entre las personas con respecto a la exactitud con que pueden hacer el relato de una ceremonia o describir la historia de una persona o sucesión de acontecimientos. El método genealógico proporciona medios dispuestos para comprobar esta exactitud. No me refiero simplemente a que una persona que recuerda con exactitud las genealogías probablemente tendrá una memoria exacta para otras cosas, sino a que el concreto método de investigación que el método genealógico posibilita hace posible detectar el descuido y la inexactitud con mucha más facilidad de lo que es posible por los métodos más normales de investigación. No es un punto de poca importancia que el conocimiento de que los datos son exactos le reporta a uno un sentimiento de comodidad en el propio trabajo que no es ninguna ayuda pequeña en las condiciones fatigosas, climáticas y de otros tipos, en que tienen que hacerse la mayor parte del trabajo antropológico. Además, el método genealógico no sólo proporciona confianza en los propios testigos, sino que tiene un efecto quizás casi tan importante que consiste en dar confianza al salvaje en su inquiridor. Todo el mundo conoce el viejo dicho de que la característica principal del salvaje es que cuenta todo lo que uno quiere saber. Cuando lo hace es porque le parce la forma más fácil de pasar una tarea por la que no se toma interés, muchas veces porque no entiende la verdadera naturaleza de las preguntas, pero yo creo que muchas veces porque reconoce que su inquiridor tampoco las entiende. Las que pueden parecerle las preguntas más simples a un europeo sin instrucción, pueden ser en realidad imposibles de recibir una respuesta directa, y no es sorprendente que el hijo de la naturaleza confundido adopte la forma más fácil de acabar con el asunto. Creo que el método genealógico sitúa al inquiridor europeo bastante sobre la misma base en que está el propio indígena. Es muy cierto que los pueblos de poco nivel cultural no conservarían sus genealogías con la misma exactitud que se encuentra que lo hacen si no fuera porque tienen gran importancia práctica en sus vidas, y la familiaridad de su inquiridor con el instrumento que él mismo utiliza da confianza al salvaje e interés por la investigación que tienen una inestimable importancia para conseguir información de verdadero valor. Además, la mutua confianza que se engendra por el uso del método genealógico en la elaboración de la organización social se extiende a otros sectores de la antropología, y no se limita en sus efectos al primero.

Otro rasgo muy valioso del método genealógico, al que ya me he referido, es la ayuda que proporciona al capacitarnos para entender

aquellos rasgos de la psicología salvaje que aportan sus dificultades al trabajo antropológico. Tengo la costumbre de investigar siempre las cosas mediante el método genealógico y mediante el método ordinario de preguntas y respuestas. Con frecuencia habrán discrepancias, y la investigación de estas discrepancias suele proporcionar la más valiosa penetración en las peculiaridades mentales que han sido causa del malentendido.

En conclusión, existen dos ventajas del método que son de tanta importancia que, en mi opinión, bastarían para hacer su uso esencial incluso si no hubiera otras.

En el momento actual, es casi imposible encontrar un pueblo cuya cultura, creencias y prácticas no estén sufriendo las consecuencias de la influencia europea, una influencia que ha sido especialmente activa durante los últimos cincuenta años. En mi opinión, el mayor mérito del método genealógico es que con frecuencia nos hace retroceder a un tiempo anterior a que esta influencia haya alcanzado al pueblo. Puede proporcionarnos fichas de matrimonios y de filiación y otros rasgos de la organización social de hace ciento cincuenta años, pues en todas las comunidades en que yo he trabajado se pueden conseguir acontecimientos de hace un siglo, y yo creo que, con el adecuado cuidado, podrían obtenerse en casi todos los pueblos. Además, a veces el curso de las genealogías basta en sí mismo para demostrar el efecto gradual de las nuevas influencias que han afectado al pueblo.

El otro mérito sobresaliente del método es que nos proporciona los medios para no sólo obtener información, sino para demostrar la verdad de esta información. Hasta muy recientemente, la etnología ha sido una ciencia de aficionados. Los hechos sobre los que se ha basado esta ciencia han sido recogidos por personas que por regla general no tenían preparación científica y han sido impartidos por el mundo sin nada que garantice su exactitud o su integridad. Es un llamativo tributo a la veracidad esencial de los salvajes que estos documentos sean tan buenos como son, pero cualquiera que examine críticamente los documentos sobre cualquier pueblo debe haber encontrado enormes diversidades de testimonios y debe haber reconocido que los documentos que en ellos se presentan no aportan en sí mismos criterios que permitan distinguir lo falso de lo verdadero. Mediante el método genealógico es posible demostrar los hechos de la organización social de tal forma que aporten convicción al lector con tanta concreción como es posible en cualquier ciencia biológica. El método genealógico y otros métodos similares que hacen posibles tales demostraciones adelantan mucho en el camino para situar a la etnología al mismo nivel que las otras ciencias.

OSCAR LEWIS

CONTROLES Y EXPERIMENTOS EN EL TRABAJO DE CAMPO

Los antropólogos se han preocupado durante largo tiempo de problemas relativos al método y a las técnicas de campo.[1] No obstante, el interés en el tema específico del control y del experimento en el trabajo de campo es relativamente reciente, y la mayor parte del trabajo en esta área está por hacer. La presentación de un artículo de «fondo» como éste presenta, por lo tanto, cierta dificultad dada la relativa escasez de trabajos que tratan directamente y explícitamente de este tema. Esto no quiere decir que los antropólogos no hayan usado controles e incluso experimentos, esto es, si no empleamos tales términos en un sentido demasiado estrecho. No obstante, se ha hablado muy poco de trabajo de campo y de metodología en estos términos precisos, y el uso de controles no ha sido efectuado de una manera sistemática. Ante la falta de un cuerpo bien definido de datos que resumir, he tenido que sumergirme en la literatura etnográfica, para entresacar ejemplos de controles implícitos en el trabajo o en la formulación del problema, y examinar algunos de los trabajos en curso que se orientan según una dirección experimental.

Antes de adentrarme en los detalles de este estudio, quiero hacer notar que los términos «controles» y «experimentos» sugieren inmediatamente una relación con las ciencias físicas y biológicas y, en esta medida, implican una determinada orientación valorativa en cuanto a la índole de la antropología y la utilidad de los controles

1. Muchos de nuestros antropólogos más importantes han escrito en una u otra ocasión sobre el tema. Para algunos ejemplos ver Herskovits (1949, cap. VI; 1950); Kluckhohn ha tratado en muchos artículos del problema del método y de las técnicas de campo (ver, p. e., 1938, 1939, 1951*b*; Gottschalk, Kluckhohn y Angell, 1945, pp. 79-176); F. R. Kluckhohn (1940); Malinowski (1922, ver la Introducción); Mead (1933, 1939); (ver también su bastante completa discusión de los métodos de campo en 1940, pp. 325-38, y 1949, pp. 293-302); S. F. Nadel tiene una discusión general excelente en su libro reciente (1951); Weakland (1951). Ver también la sección periódica sobre "Field Methods and Techniques" en *Human Organization* publicado por la Society for Applied Anthropology.

y experimentos. De que existe una cierta divergencia de opinión acerca de esto, me di cuenta por las diferencias en las respuestas recibidas de un número de antropólogos a quienes entrevisté durante la preparación de este trabajo.[2] Algunos creían que la cuestión de los controles y experimentos era un tema importante que debía explorarse a fondo, dada su potencial contribución a convertir la antropología en una disciplina de carácter más científico. Otros se inclinaban a descartar el tema, porque consideraban que tenía poca importancia para los estudios culturales.

Esta diferencia de actitud hacia el valor y las posibilidades de los controles y experimentos, refleja una divergencia más básica de intereses y enfoques entre los antropólogos con respecto a la metodología. Por un lado, hay los que tienden a subrayar el parentesco de la antropología con las ciencias naturales, que quieren acentuar la necesidad de cuantificación, de pruebas objetivas, experimentos, y de un desarrollo y perfeccionamiento general de las técnicas que pudiera conducir hacia una mayor precisión y objetividad en la recolección, informe e interpretación de los datos de campo. Por otro lado, hay los que, aunque no niegan ni por un instante el parentesco de la antropología con las ciencias, creen que lo que ahora necesita acentuarse es el parentesco que la antropología tiene con las humanidades, y, de acuerdo con esto, quieren recalcar sobre la necesidad de comprensión más instintiva, de empatía, de intuición y del elemento artístico. Lo que es más, se muestran mucho menos optimistas con respecto a la contribución que la cuantificación, el control y los experimentos pueden hacer a la antropoolgía, y señalan que algunas de las monografías antropológicas más acertadas y de mayor penetración fueron escritas por misioneros que no tenían ninguna preparación técnica.[3]

Esta diferencia de énfasis no se limita a la antropología, donde es tal vez donde se muestra menos. Atraviesa la mayoría de las ciencias sociales. En sociología está representaad por Lundberg y Chapin (o por uno de los pequeños grupos de experimentalistas, como el de

2. Quiero aprovechar la oportunidad para agradecer a los siguientes antropólogos su amabilidad al discutir el tema conmigo en entrevistas y por correspondencia: Helen Codere, Dorothy y Fred Eggan, Meyer Fortes, Irving A. Hallowell, Melville J. Herkovits, Clyde Kluckhohn, Margaret Mead, George P. Murdock, Ralph Linton, Morris Opler, Hortense Powdermaker, Julian Steward y Sol Tax. Recomendaría las entrevistas con antropólogos como una buena técnica de campo y estoy de acuerdo con Veblen, quien escribió hace muchos años:

"No es menos necesario ponerse en contacto personal con las personas que participan en ello que conocer de primera mano los materiales a nuestra disposición; pues es un rasgo común entre científicos, especialmente cuando se ocupan de un sujeto que es más o menos novedoso y está en curso de desarrollo, que sepan y estén dispuestos a divulgar cosas que no conciernen primordialmente a la línea directa de sus investigaciones y muchas cosas, también, por las que no están dipuestos a comprometere en letra impresa" (Dorfman, 1933).

3. Para ejemplos de estos énfasis divergentes comparar los artículos de fondo en "Field Methods and Techniques" de la *Human Organization* con Benedict (1948) y Redfield (1948). Otro aspecto de la divergencia mencionada antes es la cuestión, discutida a menudo, de si la antropología es una disciplina científica o histórica. Para un resumen breve y práctico de los puntos álgidos de esta controversia ver M. J. Herkovits (1949, pp. 608-12).

Bales) por un lado, y por Znaniecki y Becker por el otro. En psicología, es la diferencia entre Cattel y Thurstone frente a Lewin, Kohler y Allport. En antropología, tal vez tiene su mejor representación en las diferencias de enfoque de la cultura entre los entusiastas de hacer listas de rasgos, y los configuracionalistas. No obstante, en antropología hay muchas más coincidencias entre los dos campos, y ésta es una de nuestras fuerzas. En antropología nuestras diferencias de énfasis todavía no se han institucionalizado en términos de objetos diferentes, como en psicología. Nuestras categorías están menos anquilosadas. Por ejemplo, no tenemos una división tan definida como la que existe entre la psicología experimental y la clínica. Lo que es más, a diferencia de la psicología —y, permítaseme que añada, afortunadamente— pocos de entre nosotros han dedicado sus vidas al desarrollo y refinamiento de técnicas de investigación hasta el punto que han perdido de vista qué estaban estudiando.[4]

Desde el punto de vista interdisciplinario, lo refrescante que tiene la antropología es su eclecticismo, su disposición para inventar, tomar prestado, o a hurtar técnicas o conceptos disponibles en un momento dado y lanzarse al trabajo de campo. Pero debe admitirse que tal actitud, básicamente sana, es también en parte la responsable de la escasez de contribuciones a la metodología y a la teoría. La observación de Kluckhohn de que los antropólogos americanos «dedicaban una parte desmesurada de sus energías a la acumulación de hechos» (1939, p. 329) es ciertamente mucho menos cierta hoy día que en 1939, pero todavía tiene algo de peso.

A mí me parece que no hay contradicción necesaria entre los dos puntos de vista brevemente descritos arriba. Se complementan mutuamente y los estudiosos deberían conocer los dos. En cierto sentido tenemos aquí una división del trabajo. De uno podemos esperar, tal vez, hipótesis más amplias y más significativas, y del otro el perfeccionamiento de procedimientos a través de los cuales se puedan poner a prueba dichas hipótesis. Los dos métodos representan contribuciones importantes a la antropología.

El que se subraye el análisis cuantitativo o el cualitativo, está relacionado hasta cierto punto con las diferencias individuales de temperamento y educación. Pero puede que también esté en función del estado de conocimientos en un momento dado y del nivel de abstracción a que uno esté trabajando. En realidad, se ha afirmado que la cuantificación, la medición y las categorías de tiempo, espacio, número, etc., son categorías que están derivadas de, y para, el estudio de la naturaleza, y que no son adecuadas para la interpretación de la cultura o de los sistemas de valor. Elija Jordan (véase

4. Tal como ha escrito el doctor Redfield: "En algunos lugares, la invención y enseñanza de procedimientos especiales ha avanzado más que la posibilidad de descubrir nada de gran importancia con su ayuda. Es ciertamente deseable ser preciso, pero es tan necesario ser preciso sobre algo que valga la pena de ser conocido. Es bueno enseñar a los hombres y mujeres que van a ser científicos sociales cómo se usan los instrumentos de la observación y análisis que se han desarrollado en otras disciplinas. Pero no es bueno olvidar este otro aspecto, igualmente importante, de las ciencias sociales" (Redfield, 1948, pp. 188-89).

1952, p. 5), filósofo americano de creciente renombre, ha sugerido que la tarea del filósofo era desarrollar sistemáticamente una nueva serie de categorías con la que el antropólogo y los demás científicos sociales puedan estudiar la cultura.

Una postura algo similar es la tomada por el antropólogo y lingüista B. L. Whorf, quien escribe (1940):

> La medición, el peso y dispositivos indicadores de interpretación son requeridos muy pocas veces en lingüística, pues la cantidad y el número tienen un papel pequeño en el reino de las pautas, donde las variables no existen, sino que en su lugar hay cambios bruscos de una configuración a otra. Las ciencias matemáticas requieren medición, en cambio la lingüística lo que requiere es, más bien, «pautación»: una exactitud de relaciones con independencia de las dimensiones. La cantidad, la dimensión y la magnitud son metáforas puesto que no pertenecen propiamente a este mundo carente de espacio y de relaciones.

Julian Steward (1950, p. 45) ha escrito también que «las pautas culturales no pueden describirse matemáticamente», y Ruth Benedict dijo algo muy parecido cuando afirmó que en cuanto se empieza a cuantificar, ya no se estudia la cultura.[5]

A pesar de estas reservas, debe señalarse que el uso creciente de la cuantificación ha sido una de las innovaciones más importantes en el trabajo de campo antropológico de los años recientes. Esta nueva tendencia está relacionada estrechamente con algunas de las corrientes principales de la antropología de esos últimos veinte años. Las corrientes más importantes son: 1) un énfasis creciente sobre el estudio de la gama de variaciones en el comportamiento y en las costumbres, frente al antiguo énfasis sobre las pautas ideales;[6] 2) el paso de la preocupación por salvar y reconstruir culturas en rápido curso de

5. Esta afirmación fue hecha durante una conversación conmigo, poco antes de la muerte de la doctora Benedict.

6. Que el procedimiento tradicionalmente derivado de las pautas culturales descuida la escala de variación lo muestra muy claramente R. Linton en una descripción excelente del método antropológico. Linton explica que, para describir y manipular la variedad de comportamiento encontrada en cualquier sociedad, el antropólogo usa la "construcción de pauta cultural" que él define como la moda de la serie finita de variaciones que se incluye en cada una de las pautas reales de la cultura". Se da el siguiente ejemplo: "Así, si el investigador descubre que los miembros de una sociedad determinada tienen la costumbre de acostarse entre las ocho y las diez, pero la moda para su serie de casos cae en nueve y cuarto, dirá que acostarse a las nueve y cuarto es una de las pautas de la cultura que estudia" (1945, pp. 45-46). Podría argüirse que Linton ha tocado unos de los puntos débiles y fundamentales de los estudios de campo antropológico. Del uso que Linton hace de la palabra "moda", el lector puede inferir que el antropólogo ha estudiado cuantitativamente la gama de todos o de un comportamiento en particular y luego ha sacado la moda, que describe como la pauta cultural. Sin embargo, es bien conocido que los antropólogos raramente usan sistemáticamente los procedimientos estadísticos y que de ninguna manera sacan la moda según el método tradicional en estadística. Lo que es más, "la serie de casos" es muy a menudo un número reducido de casos. Cuando la monografía corriente describe que los niños son amamantados durante unos dos años, es muy probable que se haya llegado a esta conclusión después de hablar

desaparición, al estudio de sociedades funcionando actualmente; 3) una mayor conciencia de los problemas metodológicos, resultado en parte del contacto más estrecho con otras disciplinas, especialmente con la filosofía, la sociología y la psicología; 4) el uso creciente de datos antropológicos con otras disciplinas y, en particular, el apremio de los psicólogos por más datos sobre diferencias individuales; 5) cierta modificación de nuestro rol anterior como expedicionarios solitarios de todas las ciencias sociales en el sentido de una mayor especialización y limitación de los problemas; 6) estudios longitudinales en que se dedica más tiempo al estudio de gentes por separado, por ejemplo, el intensivo trabajo de Kluckhohn sobre los navahos durante años; 7) un aumento en el número de investigaciones hechas en cooperación, en las que distintos especialistas estudian aspectos especiales de una cultura;[7] 8) el desarrollo del campo de la antropología aplicada o de acción. El efecto acumulativo de estos nuevos cursos más amplios sobre las técnicas de campo será discutido con más detalle más adelante.

Puesto que la antropología aplicada y de acción se centran en un problema, podrían parecer idóneas para el uso acrecentado de controles y experimentos. Esto es irónico en un sentido, pues un cargo común contra la antropología aplicada ha sido el de que era «acientífica». Al trabajar para funcionarios del gobierno la pregunta «¿Cuántos?» se convierte en especialmente pertinente. ¿Cuántas familias poseen tierra, cuántas han adoptado los nuevos usos, cuántos necesitan de cuidados médicos? La antropología aplicada necesita de la cuantificación de una forma literal.

---

con unas cuantas madres y de hacer unas observaciones casuales y no controladas en la comunidad. Probablemente al antropólogo no se le ocurre, o *le parece importante*, buscar y observar a todos los niños amamantados durante el período en que se está haciendo el estudio y determinar las edades exactas. *Así, al denominar a la pauta cultural la moda, Linton presta dignidad estadística a lo que en la mayoría de los casos no es más que la conjetura del antropólogo*. Cuando Linton explica que "la totalidad de la construcción cultural se establece combinando todas las pautas culturales teóricas que en esta forma se han desarrollado", lo que dice es que sumamos nuestras conjeturas y llegamos a una conjetura total, esto es, la totalidad de la construcción cultural. Que a veces las conjeturas de los antropólogos son lucidísimas, debe contarse siempre como un mérito y es un tributo al componente artístico en las ciencias sociales. Y tal vez esto es lo que debería ser.

Las limitaciones en las derivaciones antropológicas de las pautas culturales sistemáticas o totales son claramente reconocidas por Kroeber, quien parece aceptar estas limitaciones como parte del estado natural de las cosas, difícilmente remediable con un número mayor de informadores o con técnicas de campo mejoradas. Escribe: "En la proporción en que la expresión de una pauta de tal magnitud tiende a ser abstracta, resulta árida y falta de vida; en la proporción en que permanece ligada a hechos concretos carece de generalización. Tal vez las generalizaciones más vivas y efectivas han sido hechas por franca intuición desplegada sobre un rico cuerpo de conocimientos y puesta en palabras hábiles" (1948, p. 317).

7. El estudio más intensivo que resulta de la especialización conduce naturalmente a un mayor conocimiento de la gama de variaciones. Sería posible plantear la cuestión de que hasta qué punto la idea de la homogeneidad cultural de las llamadas sociedades "primitivas" están en función de la falta de pericia en los diferentes aspectos culturales por parte del antropólogo.

Cualquiera que haya leído los artículos sobre métodos y técnicas de campo en *Human Organization* (e, incidentalmente, esta revista publicada por la *Society for Applied Anthropology* es la única revista de antropología que en los Estados Unidos dedica regularmente una sección a métodos) no puede dejar de notar el perceptible esfuerzo por alcanzar objetividad. En verdad, es en esta revista donde encontramos sugerencias para una desviación radical de las técnicas etnográficas tradicionales. No contentos con la mera incorporación de cuantificación y controles adicionales dentro del viejo marco de los métodos de observación, se sugiere que el proceso mismo de observación se erija sobre una base estrictamente operacional:

> Por todo el campo (estas) corrientes de intuición son todavía fuertes hoy día, incluso cuando están guardadas o escondidas de la vista superficial por imponente edificios de ingeniosidad estadística, que son posibles, aunque no válidos, gracias al procedimiento de asignar un número a las mismas intuiciones. Gran parte de la energía que hubiera podido dedicarse con provecho a mejorar la calidad de las observaciones, de acuerdo con procedimientos usados en las ciencias biológicas y en química y física, ha sido dirigida hacia las minutas disecciones taxonómicas de intuiciones verbalizadas, susceptibles de ser cuantificadas.[8]

El fin es el grado máximo de objetividad en la observación y anotación de datos. En la ausencia de films sonoros, considerados como el instrumento ideal, el investigador de campo debe de obtener la precisión de la cámara:

> El fin de una entrevista llevada a cabo adecuadamente, es asegurar que el material obtenido sea similar al que se obtendría si el que conduce la entrevista hubiera podido seguir a su sujeto con un cuaderno, anotando todo lo que hace y dice con la mayor precisión posible.[9]

Se hace gran hincapié sobre los problemas de semántica y la eliminación de toda declaración intuitiva y subjetiva y de todo juicio interpretativo. Las afirmaciones deben de estar «basadas en pruebas culturales y físicas». Así: «La pertenencia a un grupo o a una ocupación debe afirmarse en términos precisos: "Iba vestido como un blackfoot", no "Es un blackfoot"».[10]

En la base de su método operacional hay la «conciencia de que cualquier secuencia dada de comportamiento, puede ser fragmentada en una multitud de descripciones y diferenciaciones.»[11] El «tiempo cuando» y «el lugar donde», así como el quién, qué y cómo, en las relaciones entre personas, debe anotarse con precisión detallada. «Queremos saber si la situación en particular que está en observación

8. *Human Organization*, X, No. 3 (otoño, 1951), 40.
9. *Ibid.*, IX, No. 1 (primavera, 1950), 29.
10. *Ibid.*, No. 3 (otoño, 1950), p. 29.
11. *Ibid.*, X, No. 1 (primavera, 1951), 36.

empezó a las 3:05 de la tarde, del 26 de marzo, y ha durado hasta las 5:17 de la tarde, y si las dos personas que han tomado parte en ella luego se fueron y no volvieron a ser observadas hasta tres días más tarde, el 29 de marzo, a las 7:00 de la tarde».[12]

Este tipo de material, «libre de toda valorización», atomístico, se presta fácilmente a la anotación objetiva y gráfica. Así pues los investigadores en este campo han utilizado todo tipo de proyección, en particular la proyección de manchas, las cartas de flujos, las hojas de registro, los cuestionarios de contacto, las entrevistas ampliadas, y la anotación de movimientos (como de danzas, expresiones faciales, gestos). Estas técnicas, al parecer han sido de utilidad en los casos de problemas concretos, de estrecha definición, como podría ser el del estudio de una fábrica de calzado. El que sean practicables y útiles para el estudio de grupos más grandes, como en el caso de las comunidades, todavía está por ver.

En la discusión que sigue vamos a considerar, en primer lugar, los controles en el trabajo de campo; y en segundo, los experimentos en el trabajo de campo. La separación entre controles y experimentos facilitará la organización de los materiales porque los controles y experimentos no siempre han ido a la par. Bajo «Controles» trataremos de las ecuaciones personales, del trabajo de campo hecho en grupo, y de las técnicas de campo (cuantificación, muestreo, etc.), grabaciones, fotografías, etc. Bajo «Experimentos» consideraremos los proyectos de investigación, los problemas de investigación y los reestudios.

Controles

Para los fines de este artículo, el término «control» es definido bastante ampliamente para poder incluir cualquier técnica o método que permita la disminución de las probabilidades de error en la observación, recolección e interpretación de los datos de campo. Diferentes métodos, por lo tanto, pueden ofrecer diferentes grados de control. En este sentido, se puede tener control sin el grupo controlado del experimento de laboratorio. En breve, cualquier cosa que aumente las posibilidades de obtener datos más objetivos, con sentido y de fiar, es un control.

La ecuación personal

Puesto que la mayoría de trabajos de campo es efectuada por un individuo solo, la primera cuestión que hay que tener en cuenta es la del control de la ecuación personal. Nadel (1951, p. 48) ha presentado la cuestión de un modo claro:

12. *Ibid.*, *IX*, No. 4 (invierno, 1950), 30.

> En los casos en que el ser humano es el único instrumento de observación, la ecuación personal del observador lo impregna todo necesariamente; y cuando, por añadidura, los datos observados son datos humanos, es muy fácil que la personalidad del observador anule las mejores intenciones de objetividad. En la interpretación final de los datos, un sesgo de este tipo es probablemente inevitable. Es posible argüir que, en la medida en que se mantenga la distinción entre las afirmaciones interpretativas y las descriptivas, no es perjudicial; al contrario, los puntos de vista personales y las diversas filosofías que los diferentes estudiosos de la sociedad aporten a su material enriquecerán la ciencia del hombre. Sin embargo, en cuanto que también es cierto que incluso la observación de hechos implica omisión, selección, énfasis, es decir que desde el comienzo existe una inevitable interpretación, la personalidad del observador no puede disfrutar de tal libertad.

Uno de los primeros pasos en el desarrollo de un cierto control sobre la ecuación personal es el entrenamiento de los estudiantes. Suponemos que al familiarizar al estudiante con la historia de la disciplina, con los principios del método científico, con el amplio conocimiento comparativo de las culturas de todo el mundo, y con un conocimiento de los errores que ya se han cometido en el pasado, reducimos automáticamente la probabilidad de error.

Además, se ha señalado que para alcanzar un grado elevado de objetividad, el estudiante debe de conocerse bien personalmente, tener conciencia de sus prejuicios, de sus sistemas de valor, de sus debilidades, y de sus fuerzas (Lombard, 1950).[13] Cabe presumir que el conocimiento de uno mismo es algo que se desarrolla en nosotros al alcanzar la madurez. Sin embargo, en algunos círculos se ha recomendado que los trabajadores de campo se psicoanalicen antes de ir al campo, asumiendo que esto resultaría en un mayor conocimiento de sí mismo. Unos cuantos antropólogos han sido psicoanalizados con esta idea (y algunos tal vez por otras razones), y a mí algunos antropólogos, por lo menos dos, me han dicho que a su parecer sus trabajos de campo habían mejorado mucho desde entonces. Pero éste es uno de estos controles incontrolados en los que es muy difícil medir o evaluar el supuesto mejoramiento. Tal vez el argumento en favor del psicoanálisis tendría más peso si se publicaran los análisis, de modo que pudiéramos leer los análisis y la monografía a la par.

Las sugerencias de Nadel sobre cómo solucionar el problema del factor subjetivo son pertinentes. Escribe (1951, p. 49):

> Si la subjetividad es inevitable, por lo menos puede hacerse pública... el razonamiento sobre el que se basa la observación y la

13. M. Mead escribe a propósito de esto: "Informes objetivos de una situación social no existen. Todos nuestros esfuerzos recientes en las ciencias sociales han sido eliminar partidismos en materia de ethos, el instrumento más seguro y más perfecto para comprender es nuestra propia reacción emocional, con la condición de que seamos capaces de utilizarla con disciplina" (*Op. cit.*, pp. 299-300).

descripción debe ser formulado con claridad, sus premisas deben de presentarse con exactitud, y sus operaciones deben de ser mostradas paso a paso... El riesgo mayor de manejar mal los problemas científicos, no se encuentra en los diferentes puntos de vista y en las diferentes filosofías, ni tal vez en la divergencia de personalidades de los hombres de ciencia, sino que se encuentra en la afirmación inexplícita de los supuestos y de los conceptos con que operan.

Expediciones de campo en grupo

Hasta ahora hemos hablado del trabajador de campo solo. No obstante, una medida adicional de control en el trabajo de campo puede ser obtenida, por lo menos teóricamente, cuando la expedición de campo está compuesta por más de una persona. Estos tipos de expedición de campo van desde el equipo compuesto de marido y esposa, al de maestro-discípulo, hasta el grupo cooperativo con especialistas de muchas disciplinas.

El equipo de trabajo de campo compuesto por marido y esposa ha sido bastante corriente. A menudo se han señalado las ventajas que presentan dichos equipos para establecer contacto en el campo y para asegurarse contra el peligro de obtener sólo un punto de vista masculino sobre la cultura. Con menos frecuencia se ha señalado que además nos ofrece una manera de comprobar si la información es de fiar. El hecho que maridos y esposas a veces nos han dado interpretaciones diferentes, es en sí una contribución a la metodología, ya que suscita preguntas sobre los factores que puedan explicar dichas diferencias.[14] Supongo que la utilidad, metodológica, de un equipo formado por marido y mujer es directamente proporcional a sus diferencias de personalidad, de base cultural, sistemas de valores, entrenamiento, y a la cualidad de sus relaciones interpersonales durante la época del trabajo de campo o de publicación.[15]

La práctica frecuente en los Estados Unidos de mandar durante el verano a grupos de investigación de campo, formados por estudiantes reclutados de diferentes departamentos de antropología, ofrece seguramente un sistema de comprobaciones y equilibrios entre puntos de vista, ya que cada departamento tiende a preparar a sus estudiantes con un énfasis determinado. Es, naturalmente, difícil evaluar el alcance de este control potencial en cuanto a su funcionamiento en la práctica, pues depende en gran parte de cómo se ha organizado el grupo. No obstante, parece obvio que el elemento de control de estas expediciones al campo aumentaría considerablemente si la investigación estuviera organizada conscientemente en torno a este punto.

Una expedición de campo compuesta por antropólogos profesionales de culturas nacionales diferentes y que fuera a estudiar una comunidad podría servir de experimento para comprobar el papel

14. Un ejemplo impresionante es las diferencias de interpretación del temperamento de los arapesh en Mead (1935) y Fortune (1939).
15. Debo a la doctora Mead este último punto.

jugado por los antecedentes culturales de los antropólogos. Sería interesante saber qué informes obtendríamos sobre los hopi de una expedición de campo que estuviera compuesta por antropólogos norteamericanos, ingleses, mejicanos, rusos, chinos y panameños. En México, algunos antropólogos americanos (Beals, Foster, Lewis, Redfield, Tax) han organizado expediciones de campo en las que participaron estudiantes de diversos países de Latinoamérica. Sin embargo, el hecho de que la dirección haya sido norteamericana y la naturaleza de las relaciones entre maestro y discípulo, han reducido el elemento de control.

Equipos de investigación compuestos por especialistas provenientes de más de una disciplina, ofrecen también cierta medida de control de la ecuación personal, ya que cada especialista aporta al problema un punto de vista nuevo, una tradición diferente, y técnicas diferentes; en teoría, esto permite un sistema de comprobaciones cruzadas contra los prejuicios. En qué grado opera como control es difícil de decir, y depende de nuevo del modo en que estén organizados el equipo de investigación y el problema de la investigación.

Existen numerosos ejemplos de investigación de grupo, en la que han participado antropólogos. En el *Bureau of Agricultural Economics*, antropólogos, sociólogos, y psicólogos, bajo la dirección del Dr. Carl C. Taylor, han trabajado juntos tanto en las fases de planificación como de trabajo de campo, para el estudio de una muestra de 71 condados de los Estados Unidos.[16] El objetivo declarado del enfoque de este equipo era combinar el énfasis de los antropólogos sobre el análisis intensivo y cualitativo, con la utilización por los sociólogos rurales en la cuantificación de datos basados sobre todo en cuestionarios y encuestas. Hay que señalar que los procedimientos de establecer muestras que se han usado en este diseño de investigación, con el fin de seleccionar los condados típicos de los tipos principales de las regiones de labrantío y cultivo de los estados rurales, son muy aptos y pueden muy bien servir de modelo para estudios futuros.

El estudio comparativo de los valores en cinco culturas llevado a cabo por Harvard (ver Kluckhohn, 1951*a*), y los anteriores estudios sobre los navahos hechos bajo la dirección de Kluckhohn, emplearon muchas personas de disciplinas diferentes y provenientes de instituciones diferentes. Uno de los aspectos metodológicos más significativos de estos proyectos es que son estudios longitudinales que implican trabajar en las mismas comunidades durante muchos años. Nunca se insistirá demasiado sobre el valor de volver una y otra vez a las mismas comunidades en cuanto a la cuestión de los controles.

El *Indian Education Research Project*, a cargo del *Committe on Human Development* de la Universidad de Chicago junto con el *United*

16. El que quiera ver unos cuantos ejemplos de lo que se ha publicado como resultado de este proyecto, véase Miner (1949) y Lewis (1948). Para una discusión sobre un anterior estudio interdisciplinario de comunidades rurales, véase Steward (1950), quien cita otros ejemplos de investigación multidisciplinaria: el estudio de extensión longitudinal sobre los maya, patrocinado por la *Carnegie Institution* de Washington, empezado bajo la dirección de Kidder en 1920, y el Proyecto del Valle de Virú, Perú, bajo el patrocinio del *Institute of Andean Research*.

States Bureau of Indian Affairs se inició en 1941 y ha utilizado la cooperación de antropólogos, sociólogos, psicólogos, psiquiatras, doctores en medicina, geógrafos y otros. El proyecto ha sido bastante productivo (Thompson y Joseph, 1944; Macgregor, 1945; Leighton y Kluckhohn, 1946, 1947; Joseph, Spicer y Chesky, 1949; Thompson, 1950, 1951).

Fortes trabajó en colaboración con un economista y un geógrafo en su encuesta sobre los ashanti; Foster trabajó con un geógrafo (Donald Brand) en algunos aspectos del proyecto sobre los tarasca; Lewis trabajó con doctores en medicina, agrónomos, y un psicólogo en el estudio de Tepoztlán. Pueden citarse otros ejemplos interesantes de investigación multidisciplinaria actualmente en curso. En la Universidad de Michigan, psicólogos, sociólogos y antropólogos están cooperando en un estudio para descubrir qué recursos sociales y adaptaciones de rol típicas permiten a las personas funcionar eficientemente bajo la influencia de tensiones sociales y conflictos culturales. El estudio de los japoneses-americanos de Chicago, dirigido por Charlotte Babcock, William Caudill y otros, incluye estudiosos de los campos de psicología, sociología y antropología. La *Columbia University Research in Contemporary Cultures*, bajo la dirección de Margaret Mead, incluye antropólogos, psicólogos clínicos, psicoanalistas, historiadores, especialistas en ciencias políticas, sociólogos, lingüistas, especialistas en literatura y arte, y especialistas en estudios regionales. El *University of Michigan Center for Japanese Studies*, que estudia el cambio cultural en la región marítima interior del Japón, incluye representantes de geografía, ciencia política y antropología.

Una evaluación de estos proyectos de grupo en cuanto al grado de control que se origina en el hecho de que son proyectos multidisciplinarios o interdisciplinarios, está más allá del alcance de este artículo, pero es algo que merece que se le preste atención.[17] Tal como Caudill (Caudill y Roberts, 1951, p. 12) advierte en un artículo reciente sobre la investigación interdisciplinaria, «se está produciendo una conciencia progresiva de que por sí mismas las reuniones no crean un producto unificado; en realidad, el producto con frecuencia no es más que una versión diluida de uno de los componentes.» Un control máximo resultaría de trabajar en un problema común, comprendiendo cada uno la jerga técnica y las formulaciones teóricas básicas de las otras disciplinas, y funcionando en un ambiente de relaciones interpersonales tranquilas. Algunos de los escollos señalados son: las imposiciones de la publicidad, el bajo denominador común de los conocimientos que se comparten, el que los representantes de cada disciplina se ven obligados a hacer el papel de expertos, el progresivo conservadurismo de los participantes a medida que se desafían sus posiciones, y las diferentes posiciones de status de los participantes (Caudill y Roberts, 1951).

17. Para una breve evaluación del proyecto Tarasco véase: Steward (1950, pp. 57-60).

Los merecidamente famosos procedimientos del trabajo de campo antropológico tales como la observación, la participación, el uso de informadores, la obtención de censos, la proyección, los registros de genealogías, los estudios de casos, las autobiografías, etc., ofrecen todos un cierto grado de control en la observación de datos. La relativa escasez de innovaciones en las técnicas de investigación de campo durante los últimos veinte años es sorprendente. Desde 1930 sólo han aparecido siete artículos en la *American Anthropologist* que traten directamente de métodos de campo, y de ellos cuatro trataban sobre el aprendizaje de las lenguas nativas.

Tal vez las innovaciones más importantes durante los pasados veinte años han sido la mayor atención dedicada al muestreo, el uso cada vez mayor de inventarios y cuestionarios, el uso de más informadores con el fin de cubrir las agrupaciones socioeconómicas, de status y de edad, la especialización de la investigación (ahora tenemos tomos enteros sobre economía, organización social, magia y otros aspectos de la cultura que antes se hubieran tratado en una sola monografía), el uso intensivo de fotografías, la grabación de entrevistas, y los estudios sobre familias. Ya comentaremos algunas de estas innovaciones.

La mayor cantidad de cuantificación en el trabajo de campo etnográfico se encuentra en el estudio de la economía. Esto es especialmente evidente en el análisis de las pautas de trabajo. Es tal vez pertinente mencionar algunos ejemplos sueltos. Titiev (1944, p. 196) registró los horarios de trabajo diario de cinco hombres hopi, cubriendo un período de tres meses; el tiempo que se dedicaba al trabajo fue registrado por Foster (1948, pp. 153-56) en Tzintzuntzan, por Redfield y Villa (1934, p. 80) en Chan Kom, y por Lewis (1951, pp. 145-46) en los análisis de la agricultura de azada y de arado en Tepoztlán. Lewis (1951, pp. 62-72) publicó además una descripción sincrónica de las actividades de cada uno de los miembros de una casa tepozteca durante un periodo de cuatro días. El número de ocupaciones y el número de personas que se dedican a cada una de ellas, han sido anotados por varios antropólogos. El libro de Firth, *Malay Fishermen* (1946), incluye un extenso uso de cuantificación en su estudio sobre la cantidad de tierra en curso de ser cultivada y la medida de su rendimiento, así como estudios sobre presupuestos y dietas, han sido publicados por un cierto número de trabajadores de campo.[18]

En Tepoztlán (Lewis, 1951*a*, pp. 173-78) se ideó una escala para medir la distribución de riquezas. Se asignaron puntos valorativos a las diferentes formas de riqueza, y una encuesta sobre las posesiones

18. Para estudios sobre tierras y rendimientos véase Redfield y Villa (1934, p. 53), Wagley y Galvao (1949), Lewis (1951, pp. 143 y 147); para estudios sobre dietas y presupuestos ver Harris (1944, pp. 302-35), Redfield y Villa (1934, p. 57), Richards y Widdowson (1936), Lewis (1951, pp. 191-93), Rosemary Firth (1943); para detallados datos cuantitativos sobre muchos aspectos de la vida económica véase Tax (1952); para un estudio excepcionalmente meticuloso, sugestivo por su método, véase Henry (1951, pp. 187-219).

de cada jefe de familia hizo posible puntuar a todas las familias de la aldea. El estudio reveló que la escala de distribución de riquezas era mucho mayor de lo que se había supuesto en una aldea como aquélla, relativamente homogénea. Cuantificado de tal manera, el status económico real de cada familia aparecía en correlación con otros fenómenos económicos y culturales. La aplicación de escalas similares en otras sociedades, haría tal vez más factible las comparaciones entre culturas.

Los ejemplos de cuantificación en los estudios de organización social son mucho menos frecuentes en la literatura etnográfica. El estudio que hizo Kluckhohn en 1938 sobre la escala de variación en la participación ceremonial marcó un hito. Según mis conocimientos, el ejemplo de Kluckhohn no fue apenas seguido por nadie. En general, han habido muy pocos, si es que ha habido alguno, estudios sociométricos de participación social entre los pueblos prealfabetos.

Algunos ejemplos de estudios cuantitativos, bastante detallados, sobre determinados aspectos de organización social, son el estudio efectuado por Titiev (1944) sobre los *Old Oraibi*, el estudio de Fortes (1949) sobre la composición del parentesco en los hogares de una comunidad ashanti, el estudio de Lewis (1951*a*, pp. 77-78) sobre la residencia y los matrimonios entre barrios en Tepoztlán.

Los estudios sobre cultura y personalidad han formentado el uso de controles, principalmente en su forma de tests, como el test de Rorschach, el T.A.T., el juego con muñecas, etc. No es necesario discutir en detalle ahora estos tests, pues probablemente se hablará de ellos en la conferencia de fondo sobre «Las Técnicas Psicológicas». No obstante, hay que señalar que a la vez que la aplicación de instrumentos similares constituye un elemento de control, sin embargo los mismos psicólogos están expresando una preocupación creciente por la validez de algunos de estos instrumentos, incluso al usarse en nuestra propia sociedad. Ante esto, se debe mostrar cierta cautela hacia los estudios antropológicos de campo que se han basado en gran medida en el test de Rorschach, u otros similares, para obtener una descripción de la personalidad. (Thurstone, 1948; Cronbach, 1949; Scheider, 1950; McFarlane y Tuddenham, 1951; Palmer, 1951; Rabin, 1951).

En la mayoría de monografías etnográficas, las secciones que se ocupan de los ciclos de la vida son todavía muy flojas, especialmente en cuanto a observaciones sistemáticas o controladas, a datos cuantitativos y al uso de muestras. La mayoría de las secciones que tratan de ciclos vitales todavía dan la impresión de que se han reconstruido de las comunicaciones de un o muy pocos informadores. Esto es una pena por dos razones, porque en los estudios sobre cultura y personalidad los detalles y la exactitud pueden ser cruciales. Si, por ejemplo, se nos informa que los recién nacidos de una tribu determinada son envueltos en pañales y de ahí pasamos a sugerir que hay una relación entre el enfajar a los niños y su formación de carácter, como algunos creen, sería conveniente saber por lo menos 1) a cuántos niños no se les enfaja en pañales; 2) el alcance de las prácticas y creencias en

torno a los pañales; 3) la extensión del periodo en que se tienen a los niños en pañales, es decir, a cuántos niños se les tuvieron enfajados dos meses, cuatro meses, etc.; y 4) finalmente, comparaciones entre dos grupos de niños de la misma sociedad que han sido objeto de grados y tipos diferentes de la práctica de enfajar en pañales. Sólo de este modo es posible comprobar la hipótesis sobre los efectos de los pañales. Dicho de otra manera, en algunos problemas el dato crucial es la extensión y no el modo.

Naturalmente, han habido excepciones, pero las excepciones han sido generalmente estudios especiales sobre algún problema o fase del ciclo vital, más que una parte de la descripción completa de un ciclo vital. El estudio que Kluckholn hizo sobre «Some Aspects of Navaho Infancy and Early Childhood» (1947) es de señalar por el relativo control de sus observaciones, que el énfasis sobre la extensión de las prácticas en amaestrar a los niños y por el uso de algunos procedimientos de muestreo.

Otro ejemplo de un cuidado estudio sobre el ciclo vital es el de Henry (1944) sobre los niños pilaga, en el que fueron estudiados todos los niños de la comunidad y en el que se registraron observaciones sistemáticas y directas. Otro ejemplo es el de *The Hopi Child* de Wayne Dennis (1940).

La descripción de las relaciones interpersonales es otra área poco desarrollada en cuanto a cuantificación y a observación controlada. Muchos antropólogos están todavía intentando aislar e identificar las variables significativas en este campo, y todavía no están en disposición de poder medirlas. Además, algunas variables parecen ser menos sumisas a la cuantificación que otras. Todavía no hemos podido obtener medidas precisas de la hostilidad, la agresividad, la dominación, la sumisión, etc..., en nuestra propia sociedad. ¡Cuánto más difícil debe ser sacar medidas para estas variables con fines interculturales! Además, en tal caso, alguien diría que la *cantidad* de agresividad o de dominación no tiene, ni con mucho, la importancia que posee su cualidad y el contexto en que ocurre.

Actualmente la mayoría de antropólogos reconocen la utilidad de la fotografía como método para registrar y describir objetivamente los datos de campo, pero su uso es limitado e irregular. La mayoría de los antropólogos todavía la usan a la manera anticuada, para ilustrar tipos físicos, paisajes y cultura material. Una innovación importante ha sido el estudio fotográfico hecho por Bateson y Mead sobre *Balinese Character* (1942); (ver también Mead y Mcgregor, 1951), o lo que podría llamarse el método «Leica» para el estudio de la personalidad. Es sin duda el uso más completo hecho hasta la actualidad del método fotográfico. Su contribución metodológica más importante son los datos «objetivos», especialmente bienvenidos en las descripciones de fenómenos psicológicos, dada la falta de un vocabulario científico preciso. Ejemplos recientes y excelentes de las posibilidades etnográficas de la buena fotografía son el estudio de los peguche hecho por Collier y Buitrón (1949) y *Navaho Means People* por McCombe, Vogt y Kluckhohn (1951).

La grabación de la música en el trabajo de campo tiene una larga historia y ahora no nos concierne. Más recientemente han habido ejemplos de grabación de entrevistas y de grabación en directo de biografías. Puedo hablar por experiencia personal de los pros y los contra de estas técnicas.

Es difícil generalizar sobre el efecto del magnetofón en la situación de la entrevista. Algunos informadores están muy cohibidos ante el aparato incluso después de haber establecido un contacto excelente. En otros casos, los informadores reaccionan positivamente y el hecho que el magnetofón les está grabando parece estimularles y relajarles. Y en otros casos, la presencia del aparato no parece tener ningún efecto sobre la entrevista.

La ventaja más obvia de grabar entrevistas es la documentación precisa y de la palabra por palabra que puede ser reproducida a voluntad para analizarla. Además la entrevista grabada sirve para controlar el rol del antropólogo. Un estudio comparativo de las grabaciones hechas por una serie de antropólogos nos permitiría tal vez establecer un criterio de lo que es una buena entrevista. Otra ventaja de tener grabadas las entrevistas es la proporcionada para la preparación de estudiantes. Es casi el equivalente de traer el informador a clase. La utilidad de las grabaciones de palabra por palabra para el lingüista salta a la vista. El material que yo mismo grabé, es ahora usado por el Departamento de Español de la Universidad de Illinois para el estudio del español rural de México.

Las desventajas son: el coste elevado de pasar por escrito los datos y las inevitables dificultades mecánicas, especialmente cuando se trabaja en aldeas sin electricidad, donde uno depende de las baterías. A mi parecer, una alternativa más práctica (y a veces más agradable) es tener un buen taquígrafo en calidad de asistente.

He oído especular a antropólogos sobre la posibilidad de colocar secretamente aparatos de grabación, pero no puedo aducir ningún ejemplo de ello, si es que se ha efectuado. Similarmente, que yo sepa, no se adopta el uso de tabiques transparentes por un solo lado en el trabajo de campo antropológico.

Controles y experimentos en el diseño de una investigación y problemas de investigación

El método comparativo es lo que más se acerca en antropología cultural al experimento. Es significativo que Nadel, en su libro reciente (1951), titulara los capítulos que tratan del método comparativo «Antropología Experimental».[19] El experimento ha sido definido por Parsons (1937, p. 743) como «lo mismo que método comparativo cuando los casos que se comparan han sido producidos para este fin y

19. Véase los capítulos IX y X de *Anthropology Today* (Kroeber, ed.) para una discusión competente y detallada del método comparativo en antropología.

en condiciones controladas».[20] Puesto que en el estudio de la cultura, por regla general, no podemos producir inducciones artificiales de variaciones en condiciones controladas, hacemos lo que más se acerca a ello y estudiamos las variaciones a medida que se producen, comparándolas y correlacionándolas. Este es el método de covariación, al que a veces también se denomina como «el experimento ex post facto».[21]

El método comparativo o el método de covariación puede aplicarse en muchas situaciones y a niveles distintos. Por ejemplo, podemos comparar instituciones o modos de comportamiento: 1) dentro de una sola comunidad en un momento determinado; 2) dentro de diferentes comunidades de una sola cultura al mismo tiempo; 3) dentro de una sola comunidad o una sola cultura en épocas diferentes; 4) en diferentes culturas; y 5) finalmente, podemos comparar culturas enteras.

Todas estas aplicaciones ofrecen alguna medida de control. No obstante, para los fines de este artículo, nos interesa sólo el método comparativo tal como es usado en los proyectos de trabajo de campo y en la selección de problemas para el trabajo de campo. Por lo tanto dejaremos de lado excelentes estudios comparativos hechos sobre la base de trabajo de biblioteca con fuentes de segunda mano, como por ejemplo, el estudio de Mishkin sobre las diferencias del efecto del caballo en las tres sociedades de los indios de las Llanuras, el estudio de Spier sobre la Danza del Sol, el estudio de Benedict sobre el espíritu guardián, el estudio de Parson sobre la religión de los indios pueblo, etc.

Hay que señalar que la proporción mayor de los trabajos de campo antropológico es, en gran medida, los que se han proyectado en términos de un estudio de una sola comunidad o de una sola cultura. Los diseños de investigación para trabajos de campo basados en la comparación entre culturas diferentes o incluso basados en más de una comunidad son poquísimos. También es posible observar que el grado de control sobre los datos en las monografías etnográficas, está también en función del tamaño de la comunidad o de la sociedad estudiada. Suponiendo que todo lo demás sea igual, se puede esperar un grado de control mucho más grande y una mayor extensión de las variaciones incluidas, en una comunidad pequeña que en una grande. Compárese por ejemplo la cualidad de inclusión, de la monografía hecha por Foster sobre Tzintzuntzan, comunidad de unos 1.200, o la hecha por Redfield y Villa sobre *Chan Kom*, comunidad de unos 250, con la descripción hecha por Herskovits de Dahomey que tiene una población de más de 100.000. Es más, me atrevería a suponer que hay

20. Se entiende, claro está, que el experimento no sólo implica comparaciones controladas, sino también la contrastación de una hipótesis. Los antropólogos se refieren a menudo a la historia y a las sociedades primitivas como su laboratorio, y han sugerido que el mero estudio de los seres humanos en sociedades diferentes es un experimento. Este uso libre del término "experimento" debe diferenciarse del método experimental.

21. Véase Greenwood (1945) para una exposición cuidadosa del experimento ex post facto en sociología.

una relación directa entre el grado en que una monografía se concentra sobre la extensión de variaciones de uno o más aspectos culturales y la medida en que resulta experimental o útil para fines comparativos.

Gran parte de las investigaciones hechas dentro de una sola comunidad, y en especial los estudios modernos, utilizan en cierta medida el método comparativo cuando los investigadores estudian las interrelaciones entre los aspectos diferentes de la cultura o cuando investigan problemas e hipótesis. Por ejemplo, cuando uno estudia la relación entre el liderazgo en la vida política y el liderazgo en la vida religiosa y ceremonial, o la relación entre la riqueza y el nivel de vida, o la riqueza y las edades de los cabezas de familia, etc., en todos estos casos se usa el método comparativo. Por regla general, estos tipos de problemas son tratados como parte de un estudio descriptivo e interpretativo de mayores proporciones y no se clasifican como «experimentales» o «comparativos».

Los casos de estudios de campo dentro de una sola comunidad que han sido explícitamente clasificados como experimentales o en los que hay un proyecto claramente experimental, son probablemente muy pocos.[22] Los únicos ejemplos que se me ocurren son 1) Brown y Hutt, *Anthropology in Action: An Experiment in the Aringa District of the Aringa Province, Tanganyka Territory* (1935). Este estudio fue descrito como un «experimento» para determinar cuán útiles pueden ser un antropólogo y un administrador, el uno para el otro respectivamente, cuando trabajan sobre un problema común. El objetivo era «descubrir qué áreas de conocimiento eran útiles para el administrador» y «desarrollar un método simple para asegurar y presentar tales conocimientos de una manera que pueda servir para fines prácticos». Un rasgo interesante de este informe es la inclusión (en el apéndice) de una lista de las preguntas planteadas por el administrador durante el curso del experimento y las respuesta a algunas de estas preguntas. 2) Spindler y Goldschmidt, «An Experimental Design in the Study of Culture Change» (1952). Es un intento de relacionar los cambios en la personalidad individual con el grado de aculturación, en el estudio sobre los indios menominee de Wisconsin. El proyecto de la investigación es básicamente similar al estudio anterior de Hallowell, excepto que los diferentes grupos de aculturación, que representan además diferentes niveles socioeconómicos, viven dentro de la misma reserva de indios. Además, se emplearon técnicas más refinadas para medir el nivel de culturación. La introducción de un «grupo de control» de blancos que vivían en la reserva, tenía el objeto de servir de patrón contra el que se medían los menominee. Tal como señalan los autores, este «grupo de control» en particular, que estaba compuesto por doce hombres, la mayoría de los cuales estaban casados con mujeres menominee, tiene limitaciones muy serias. No obstante, completa perfectamente el «diseño experimental». 3) El estu-

22. Las prisas han impedido un examen de lo publicado desde este punto de vista.

dio hecho por Adair y Leighton (y otros) sobre los factores en la aceptación o el rechazo de mejoras prácticas en la agricultura en la comunidad navaho de Fruitland. «Se harán predicciones basándose en los conocimientos de la estructura de la comunidad, sobre qué agricultores aceptarán algunas de las prácticas enseñadas y quién resistirá». La hipótesis central que hay que probar en este caso es la de «que el cambio tecnológico es aceptado más fácilmente si los asistentes técnicos pueden trabajar por intermedio de líderes no oficiales de la población que hay que ayudar.» [23]

Biografías múltiples y completas de una misma comunidad, hechas por el mismo investigador de campo o por varios investigadores, como parte de un proyecto de investigación comparada, son muy pocas. Sólo me viene a la memoria las tres biografías de ifugaos hechas por Barton (1938).

El interés reciente en estudios intensivos de familias, muestra el uso del método comparativo en el diseño de las investigaciones de campo, y tal vez en el futuro conduzcan a estudios experimentales. En este caso el problema es determinar cuántas familias diferentes en una cultura relativamente homogénea reaccionan, e interpretan, la cultura local y analizar las variables relacionadas con estas diferencias. El estudio de Roberts sobre *Three Navaho Households* es lo primero que se ha publicado en este campo. Hizo hincapié sobre la comparación detallada de la cultura material y «algunas de las relaciones de hábito más obvias» de los tres grupos similares. Escribe (1951, p. 6): «Si, a pesar del supuesto de su similaridad, se encontrara que las culturas de los tres pequeños grupos eran significativamente diferentes entre sí en algunos respectos, sería una prueba a favor de la hipótesis de que cada pequeño grupo define una cultura dispuesta por el grupo, que es independiente y única». Su encuesta demuestra la posibilidad de emplear culturas de pequeños grupos como unidades comparativas.

En un estudio venidero sobre dos familias campesinas mejicanas de dos niveles socioeconómicos diferentes de Tepoztlán, se hace hincapié sobre la vida económica, social y religiosa de las familias *como un todo* y sobre la cualidad de las relaciones interpersonales. Los estudios de familias como todos son especialmente adecuados para el estudio de los problemas de cultura y personalidad. El enfoque antropológico en los estudios de familias (Lewis, 1950) enlaza con la tendencia actualmente popular hacia la investigación de pequeños grupos, y tal vez conduzca a un nuevo campo de especialización dentro de la antropología.

Hay numerosos diseños de investigación que incluyen más de una sola comunidad o cultura y que emplean un método en cierto modo experimental o centrado en un problema. Será suficiente dar algunos ejemplos. Un estudio comparativo de los indios blackfoot del Canadá y de los Estados Unidos fue diseñado por Ruth Benedict para probar el efecto de las diferencias de la administración y política guberna-

23. *Clearing House Bulletin*, I, No. 1 (verano, 1951), 11.

tiva sobre gente con un pasado cultural común. El proyecto era excelente, pero por desgracia no se materializó como se había planeado. En el curso de este estudio se vio claro que era muy difícil aislar o sopesar el papel de una sola variable. Resultó que los indios habían sido puestos en las reservas en fechas distintas, que la influencia de los colonos blancos sobre los blackfoot de los EE.UU. había empezado mucho antes que sobre el grupo canadiense, que la base del terreno de la parte canadiense difería y, finalmente, que una tribu de blackfoot del Canadá había tenido la buena suerte, poco habitual, de obtener dos millones de dólares por la venta de terreno a una compañía ferroviaria y de descubrir una mina de carbón que se convirtió en una nueva fuente de ingresos.

A menudo se ha sugerido una comparación entre los kickapoo de Oklahoma y los kickapoo de Méjico, de nuevo con la idea de contrastar el papel de una sola variable, en este caso, la de una administración gubernamental diferente. África parece el lugar ideal para los estudios comparativos sobre los efectos de las diferencias en la política colonial (francesa, británica y belga) entre gentes de cultura común.

El reciente estudio comparativo hecho por Lystad sobre los ahafo-ashanti, en territorio británico, y los indenie-agni, en territorio francés, es un ejemplo a propósito. Lystad describe el problema como «una situación de laboratorio para el análisis de los procesos por los que una cultura, que originariamente había sido compartida por dos poblaciones, exhibe actualmente diferencias en dos regiones en que han estado en contacto con dos modos diferentes de vida» (1951, p. I).

El estudio de Hallowell sobre la relación entre las características psicológicas y el grado de aculturación entre los ojibwa, es un ejemplo de diseño de investigación «experimental» basado en el método comparativo. Usa el test de Rorschach (validado con comparaciones con el de T.A.T., dibujos, observación directa, relatos biográficos, datos etnográficos e información histórica) para obtener una «descripción de la personalidad modelo», y de este modo Hallowell, ha estudiado y examinado tres grupos diferentes de ojibwa, representando cada uno de ellos un nivel diferente de aculturación. Además, Hallowell ha usado la técnica de reconstruir históricamente a partir de las narraciones de observadores anteriores que habían estado en contacto directo con los indios de los Eastern Woodlands en los siglos diecisiete y dieciocho, para obtener un retrato psicológico aproximado de los ojibwa aborígenes. Ha usado esto como la línea de base a partir de la cual ha juzgado la dirección que ha tomado el cambio psicológico entre los ojibwa contemporáneos (1951).[24]

Se ha usado a menudo la historia como un control en los diseños de investigación de campo, y con buenos resultados. Ha sido básico para el trabajo de Herskovits y de sus estudiantes en el campo afro-

24. Un estudio similar lo está haciendo actualmente Lewis: una comparación de la personalidad de los indios mejicanos tal como aparece descrita por los cronistas del siglo XVI, con los datos de campo obtenidos en el Méjico contemporáneo.

americano. Con el Africa Occidental como la línea de base, Herskovits ha trazado el grado, la dirección y el tipo de cambio cultural en el Nuevo Mundo bajo distintas condiciones. Algunas de las preguntas planteadas por él son: «¿Qué diferencias se encuentran, por ejemplo, en la adaptación lingüística de los negros al inglés, al francés, al español, al portugués, al holandés? ¿Qué similaridades y diferencias se encuentran entre los modos de vivir de los negros de las mismas clases socioeconómicas en estos ambientes diferentes? ¿Cómo ha influido el vivir bajo el catolicismo en la formación de las costumbres religiosas actuales de estos grupos de negros, comparado con el contacto con la tradición protestante? ¿En qué aspectos culturales, en todo el Nuevo Mundo, se han mostrado más tenaces las costumbres africanas?» (1949, p. 613).

Hasta la actualidad, la mayoría de los trabajos se han limitado al estudio de las supervivencias de africanismos. Quizá un día en el futuro, será posible tomar una sola cultura africana occidental y ver qué le ha sucedido en las diversas partes del Nuevo Mundo. La publicación del material recogido por Bascom sobre los cultos de los yoruba en Cuba y el de Herskovits sobre los cultos yoruba en el Brasil será un paso en esta dirección.[25]

Un proyecto reciente de investigación de campo, que se acerca a un control experimental, es comunicado en un artículo sobre «Urbanization without Breakdown: A Case Study» (Lewis, 1952). El problema era comprobar la hipótesis de que la urbanización tiene como resultado la desorganización y colapso de las familias. Con un estudio previo de Tepoztlán como la línea de base, se estudiaron aproximadamente 100 familias tepoztecas que se habían trasladado a la capital México en el período que va de 1900 a 1949. Los datos se obtuvieron por un cuestionario suplido con entrevistas, tests psicológicos, y viviendo con unas pocas familias seleccionadas. La innovación metodológica consistió en que era la continuación de un estudio sobre familias de un comunidad específica que había sido estudiada previamente.

La aplicación de las técnicas de investigación experimental de pequeños grupos puestas en curso por Bales y otros, no han tenido mucha fortuna en el trabajo de campo antropológico. Según lo que yo sé, han sido usadas por Strodtbeck (1951) en su estudio comparativo sobre las parejas de navaho, de mormones y de tejanos en el Sudeste, y por Roberts en un estudio sobre individuos zuñi, mormones, navaho e hispanos.[26] Estos estudios de enfoque estrecho y muy especializados están muy lejos de los antiguos métodos etnográficos y de sus amplios objetivos. Es aún prematuro predecir el futuro de estos métodos más modernos.

25. Comunicación personal del doctor Herskovits.

26. Comunicación personal de J. M. Roberts acerca de un artículo no publicado.

A mi parecer un tipo de control en el trabajo de campo concierne al problema general de contrastar la confianza que merecen los informes antropológicos. Un modo de resolver este difícil problema es que diferentes observadores estudien la misma comunidad y si es posible al mismo tiempo, pero presumiblemente en épocas distintas.

La necesidad de reestudios como mecanismos de comprobación metodológica, ha sido sentida tanto por numerosos antropólogos como por no antropólogos. Naturalmente que aquí también difieren las opiniones. En conjunto, la actitud hacia los datos antropológicos ha ido desde un credulidad extrema hasta una actitud de sospecha paranoica. Además, los que tienden a hacer hincapié sobre el elemento subjetivo —el elemento artístico en el trabajo de campo— tienden a ser escépticos sobre el valor metodológico de los reestudios. Por otro lado, los que profesan mayor fe en los métodos objetivos, en los procedimientos operativos para la observación, se inclinan a una actitud más favorable hacia los reestudios. Los primeros argumentarían que todos los humanos cometen errores, que hay que darlo por supuesto, que aprenderemos más avanzando hacia nuevos estudios que preocupándonos por las faltas cometidas en el pasado. Los otros argüirían que es importante aprender qué tipo de errores se han cometido, especialmente si se ha de reforzar el aspecto científico de la antropología. Los primeros argumentarían que no es necesario tener un reestudio para saber que hay algo equivocado en el informe. Puede determinarse por nuestros conocimientos comparativos más amplios, por si es o no intrínsecamente coherente, o por si está de acuerdo o no con una escuela de doctrina determinada. Los otros tal vez estarían de acuerdo con esto, pero añadirían que no es suficiente, que necesitamos pruebas empíricas sobre cuáles son los hechos. Finalmente, algunos sugerirán que hay otra dicotomía en todo ello y es la de los que mantienen que la verdad es relativa y subjetiva y que cada investigador de campo es probablemente correcto dentro de los límites del problema propuesto y de los materiales seleccionados para el estudio, y los que mantienen que la verdad es absoluta y objetiva y se puede alcanzar con más exactitud a través de unos métodos que a través de otros.

Hay que hacer hincapié sobre el hecho que el propósito y el valor de los reestudios no es hacer ver que uno tiene razón y el otro no. No se trata de hacer una lista de los errores de los otros, en sí una tarea desagradable y dolorosa, sino más bien buscar qué tipos de errores se tiende a hacer, por qué tipo de persona, bajo qué condiciones. Dado un número suficientemente grande de reestudios, tal vez sería posible crear una teoría de la observación que nos ayudaría a valorar el papel desempeñado por la ecuación personal, por la personalidad, y las variables ideológicas o culturales. Uno se pregunta, por ejemplo, si lo que Li An-Che vio entre los zuñi estuvo en función del hecho que era chino y que se había educado en un ambiente muy diferente del de los americanos, un ambiente con un énfasis fuertemen-

te patrilineal, pero con mucho menos énfasis sobre la expresividad. Si lográramos llegar a hacer generalizaciones en que pudiéramos decir, dado un antropólogo de tal y tal ambiente cultural, se puede esperar que su relación sobre la tribu X se inclinará hacia tal y tal cosa, habríamos conseguido realmente algo.

En un trabajo publicado anteriormente (1951*a*, p. 428), he resumido algunas de las razones de la escasez de reestudios en antropología:

> Tal vez la más importante ha sido los limitados fondos para la investigación de campo, el apremio por estudiar tribus que se estaban extinguiendo rápidamente, la escasez de investigadores de campo, la mayor atracción de estudiar una comunidad nunca estudiada anteriormente, y finalmente, la falta de énfasis sobre la metodología.

Ahora tal vez sería útil distinguir cuatro tipos de reestudios: 1) los reestudios en que un segundo o tercer investigador va a una comunidad con el propósito expreso de reevaluar el trabajo de su predecesor; 2) los que el mismo investigador u otro independiente, va a una comunidad ya estudiada, para estudiar el cambio cultural, utilizando el primer informe como la línea de base contra la que medir y evaluar el cambio; 3) los en que se vuelve para estudiar un aspecto de la cultura no estudiado anteriormente; y 4) los en que se estudia más intensamente, y tal vez desde un nuevo punto de vista, algún aspecto de la cultura ya estudiado. Hay, naturalmente, ciertas coincidencias entre estos tipos. En un sentido, todos los reestudios añaden algo. Sin embargo, depende del énfasis del diseño de la investigación.

Desde el punto de vista de comprobar el grado de confianza merecida, el primer tipo parece ser el más adecuado, aunque no sin que también tenga sus dificultades metodológicas. Las comunidades cambian, y a veces es difícil saber hasta qué punto las diferencias encontradas reflejan cambios en la cultura. Mucho depende del área y de la comunidad que se reestudia. En los casos en que han pasado muchos años entre el primer y segundo estudio, puede muy bien ser que resulte imposible reconstruir las circunstancias anteriores con la precisión adecuada para que sea útil para fines de comprobación. Por otro lado, existen muchas áreas en las que cambio es relativamente lento y superficial. Además, en el caso que no hayan pasado demasiados años, es posible usar los mismos informadores utilizados en el estudio anterior. Además, el uso de los registros del pueblo y de los archivos pueden también hacer de control. Finalmente, muchas cosas dependen de la cantidad de datos cuantitativos existentes en el primer informe. En el caso que sea completo, los reestudios tienen una base más sólida para hacer comparaciones. En verdad, ésta es tal vez la función más importante y positiva de la cuantificación.[27]

27. Véase, por ejemplo, el estudio sobre los cambios en empleos y el aumento de la especialización en un pueblo mejicano (Lewis, 1951, pp. 101-8).

Que yo sepa, no existe ni un solo caso publicado de reestudios del primer tipo, es decir, del tipo en que el objetivo expreso fuera el interés por la metodología, el interés por comprobar un informe anterior.[28] El reciente reestudio de Tepoztlán es tal vez lo más aproximado a este tipo, pero incluso en este caso el plan original no se centraba en este objetivo. Las diferencias entre lo encontrado por Redfield y Lewis iban desde cuestiones de pequeños detalles factuales a cuestiones de interpretación general y de la impresión general de la vida del pueblo. Salvo unas pocas excepciones manifiestas, la mayoría de los datos descriptivos de Redfield fueron confirmados por Lewis. Las divergencias más importantes resultaron de diferencias en la metodología de la investigación, de diferencias de interés y de orientación teórica, todo lo cual influyó sobre la selección, la amplitud y la organización de los materiales. El estudio de Lewis tenía, para empezar, la ventaja del estudio pionero de Redfield, más del doble de tiempo para dedicarse al trabajo de campo, más asistentes de campo y la formación durante un período de casi veinte años de nuevos enfoques y métodos, especialmente en el campo de cultura y personalidad. Lewis estudió intensamente muchos aspectos de la cultura que en el trabajo anterior sólo habían sido rozados, con mucho más énfasis sobre cuantificación y el estudio de la escala de variaciones. Finalmente, una diferencia fundamental del enfoque del reestudio fue el énfasis en la etnohistoria y el esfuerzo por ver el pueblo,

28. El único ejemplo que yo conozco es el caso de San Pedro la Laguna, de Guatemala, que fue estudiado por Juan Rosales y más tarde por Benjamin Paul. Este caso es particularmente interesante porque fue proyectado conscientemente como comprobación metodológica. El problema consistía en comparar el informe independiente de un aldeano indígena con una preparación mínima, con el de un atropólogo preparado profesioalmente.

Juan Rosales, un indígena del pueblo vecino de Panajachel, había trabajado como asistente de Sol Tax en la operación de recoger datos de campo, llenando cuestionarios, etc. Era maestro de escuela y hablaba bien la lengua de los indios indígenas. Tax le envió a estudiar la aldea de San Pedro y más tarde Benjamin Paul estudió la misma aldea sin haber podido ver los datos de campo de Rosales. El plan era publicar independientemente los dos informes. Sin embargo, después de aguardar por largo tiempo pacientemente a que Rosales pusiera en escrito sus datos, se abandonó el plan y el doctor Paul tuvo acceso al material de Rosales. Sin embargo, Paul escribió su artículo sobre "Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Village" (1950) antes de leer el material de Rosales. El doctor Paul nos cuenta cuán gratificador le resultó descubrir que Rosales había registrado independientemente la creencia bastante esotérica sobre la que se basa el artículo arriba mencionado.

Hay que señalar que, a pesar de que el proyecto del experimento estaba bien concebido como comprobación del factor de la preparación profesional, pudiera haber sido un experimento más crucial y valioso si los dos trabajadores de campo no hubieran tenido la misma orientación. Tax y Paul eran ambos del mismo departamento de la Universidad de Chicago y Rosales durante un tiempo estuvo también en Chicago. Debe de señalarse también que Julio de la Fuente, quien ha emprendido la heroica tarea de poner por escrito el material de Rosales, también ha sido preparado en la universidad de Chicago y utiliza la concepción folk-urbana como marco principal de referencia (véase, p. e., De la Fuente, 1949, pp. 258-65).

no como una sociedad aislada, sino como parte de un marco regional y nacional más amplio.[29]

Los reestudios de una misma comunidad para el propósito de estudiar los cambios sociales, parece ser una de las funciones más importantes del método del reestudio. El método del reestudio nos ofrece una solución parcial a uno de los problemas tradicionales en el estudio del cambio cultural entre pueblos sin escritura, que es la dificultad de establecer una línea precisa de base a partir de la cual medir los cambios. Todos nosotros hemos hecho esfuerzos para recomponer una línea de base de los datos históricos, o de materiales comparativos, y tenemos conciencia del alcance muy poco satisfactorio y desigual de la información sobre los diversos aspectos de la cultura. Tener una línea de base establecida por un estudio antropológico es un regalo, incluso teniendo en cuenta las limitaciones que se derivan del cambio de intereses y de técnicas en la misma antropología.

Un estudio de una misma comunidad por el mismo investigador puede también hacer una contribución al problema de los controles, especialmente si el investigador tiene suficiente conciencia del problema metodológico para hacer explícitos los cambios en su manera de ver y de enfocar, ocurridos tal vez durante el intervalo entre los dos estudios.

Los ejemplos de reestudios de este tipo son todavía relativamente pocos: *Middletown in Transition* de Lynd, *A Village That Chose Progress* de Redfield, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied* de Lewis. Los reestudios de unidades más grandes cuentan con, entre otros: tres reestudios separados e independientes de los ashanti por Fortes (1949), R. A. Lystad (1951) y K. A. Busia (1951), respectivamente; el reestudio de Mair sobre los baganda, y el reestudio de Powell[30] sobre los isleños de Trobriand. Unos pocos reestudios están actualmente en curso o están siendo proyectados. Firth está reestudiando Tikopia y Margaret Mead proyecta reestudiar Manus en 1953.

Con mucho, el número mayor de reestudios caen en el tercer y cuarto tipo o en los tipos puramente aditivos. Los ejemplos de estos tipos son tantos que sería imposible mencionarlos en el marco de este breve artículo.[31] Algunos pueblos han sido visitados con tanta frecuencia, particularmente por laboratorios de verano, que ya tienen informadores personales cuya vida depende del regreso del antropólogo y que pueden muy bien pasarse el resto del año ocupados en contestar cuestionarios.

29. Para una discusión completa de algunas limitaciones del método del estudio de comunidades véase Steward (1950).

30. Tengo entendido por el doctor Fortes que H. A. Powell, del Departamento de Antropología de University College, Londres, acaba de regresar de un reestudio de los habitantes de Trobriand.

31. Pueden citarse unos cuantos ejemplos. Para los kwakiutl hay Boas, Forde, Codere y Hawthorne; para los hopi, Cushing, Fewkes, Stephen, Voth, Parsons, Lowie, los Eggan, Beaglehole, Bunzel, Dennis, Forde, Titiev, Simmons y Thompson; para los blackfoot, Grinnell, McLean, McClintock, Wissler, Schultz, Michelson, Richardson y Hanks, Benedict, Goldfrank, Maslow y Lewis.

La cosa que sorprende en la mayoría de estos estudios (y esto es válido para muchos de los del tercer tipo) es que no evalúan sistemáticamente el trabajo de sus predecesores y no ofrecen ninguna explicación sobre las diferencias en los resultados.[12] Parece como si cada nuevo investigador fuese a estudiar algo nuevo, con una referencia de pasada al trabajo anterior. Esto puede significar muchas cosas. En sí mismo puede ser una prueba de la confianza que merecen los informes previos, es decir, por afirmación silenciosa; puede significar que los últimos investigadores fueron con las mismas predisposiciones que sus predecesores y que la falta de diferencia refleja meramente la ausencia de una visión crítica o nueva; o puede que refleje falta de interés por la cuestión metodológica. Sospecho que todos estos factores han influido en cierta medida.

El reestudio de Kroeber de seis días sobre los seri (1931, p. 3; McGee, 1895-96) es digno de ser señalado como uno de los pocos ejemplos en que un investigador se ha tomado la molestia de evaluar los resultados anteriores, con cierto detalle, y de intentar explicar las diferencias. Al hablar del trabajo efectuado por McGee dice que «es fácil leer entre líneas que en la descripción, McGee se inclinaba por una interpretación romántica e imaginativa de los seri. Además, sus contactos directos con la gente misma fueron breves y obstaculizados por una comunicación imperfecta» (1931, p. 3). Al hablar de cómo se limitó a los aspectos religiosos y sociales de la vida de los seri, afirma: «Había una razón más para esto, ya que es al tratar de estos aspectos, en que las comunicaciones verbales son tan importantes como la observación, y donde la monografía de McGee es más floja y dudosa» (1931, p. 4). Sin embargo, su crítica no es completamente negativa como podemos ver cuando dice, refiriéndose de nuevo a McGee, que «su trabajo me impresionó como el de un observador extraordinariamente bueno, ávido de ver pruebas significativas, pero con una imaginación incontrolada e inconsciente de sus preconcepciones. Pero hay que decir para ser justos que cuando basa una interpretación en datos de poca sustancia e inciertos, generalmente lo indica al lector atento» (1931, p. 18).

El reestudio de ocho meses que Emeneau hizo sobre los todas fue principalmente por razones lingüísticas. Emeneau escribe:

> No me había propuesto reinvestigar el informe etnológico de W.H.R. Rivers cuando fui allí. No obstante, descubrí que el trabajo de campo en lingüística es imposible si no comprende de qué está hablando la gente. Resultó necesario comprobar cada uno de los elementos del material del texto con la descripción etnológica que Rivers había hecho de la tribu, y acabé en la situación de corregir numerosos detalles del informe de Rivers,

12. Sol Tax nos dice cuán difícil es conseguir que los estudiantes comprueben la fiabilidad de los trabajos anteriores. En un estudio sobre los fox que ha estado haciéndose durante unos tres años bajo su dirección, no ha podido conseguir que ninguno de los trabajadores de campo verificara una predicción que él hizo hace muchos años relativa al curso de desarrollo del sistema de parentesco.

además de hacer algunas correcciones importantes de las líneas generales de la descripción de las instituciones de los toda.[33]

Emeneau ha añadido muchos datos nuevos sobre los todas. Sus correcciones más importantes fueron sus descubrimientos sobre el sistema de filiación doble y sus reinterpretaciones del carácter de la religión toda (1935, 1937, 1941).

El reestudio de Mair sobre los baganda nos ofrece una reevaluación bastante equilibrada y completa, que pone en duda muchos de los descubrimientos anteriores. En este artículo sólo podemos dar una muestra de las muchas divergencias.

Después de afirmar muchos de los aspectos positivos del trabajo anterior de Roscoe, escribe (1934, pp. XII-XIV):

> Sin embargo, para el antropólogo moderno no es totalmente satisfactorio, pues no incluye muchos datos que hoy día en un estudio sociológico se consideran indispensables. No concibe la sociedad baganda como un mecanismo de cooperación, y se echan a faltar los lazos que deberían conectar la estructura de la parentela y el clan, de la autoridad política y religiosa, con la organización normal de la vida cotidiana. Describe, por ejemplo, muy completamente, el ceremonial relacionado con el matrimonio, pero no analiza el sistema de cooperación dentro de la familia. No relaciona los términos de parentesco con las obligaciones reconocidas entre parientes, ni los procedimientos técnicos con la organización a través de la cual se efectuaron. Es muy inadecuado en aquellos puntos en que el estudioso del contacto económico requiere una información más precisa y detallada, en cuestiones como la del sistema de cooperación económica, o de posesión de la tierra, o de las relaciones entre la gente y los jefes.
>
> Además, las desventajas de trabajar principalmente sobre la base de afirmaciones de los indígenas, separadas de su contexto, se hacen aparentes en ciertas deformaciones serias de los hechos. La organización política, por ejemplo, es representada simplemente como un sistema en que unos jefes tiránicos explotan a la gente del pueblo, en que ellos a su vez son explotados por el rey. La naturaleza sumaria de la justicia y el ejercicio arbitrario del poder en manos del rey y de los jefes más importantes es acentuado exclusivamente, pasando por alto sus obligaciones hacia la gente, su papel en el mantenimiento del orden, y los controles de abusos.
>
> Además, se presta un matiz excesivamente sensacionalista a la descripción de la religión indígena al hacer demasiado hincapié en los sacrificios humanos, que se presentan como el rasgo central. No sólo se tiene muy poco en cuenta el aspecto de la religión como medio de recurso en épocas de peligro o de dificultades, sino que los ofrecimientos de víctimas humanas a los dioses son confundidos con los asesinatos efectuados para fines mágicos, con ejecuciones políticas por crímenes, y con las matanzas caprichosas en que caían algunos reyes, de modo que el número total resulta, al parecer, enorme.

33. Comunicación personal, febrero, 1952.

Por estas razones me pareció necesario intentar hacer una nueva reconstrucción del pasado de los baganda. Resultó que me pareció más justificado de lo que había supuesto, pues el número de hombres de edad avanzada que recordaban la época anterior a que la influencia de las administraciones cristianas y británicas penetrara con efecto en el país, y cuyos relatos, hechos en lugares distanciados entre sí por muchas millas, se corroboraban, era sorprendentemente grande. En el texto he indicado los puntos en que mis informadores difieren positivamente de Roscoe, en los que simplemente niegan conocer las costumbres descritas por él, y en los que yo difiero de él por pruebas que no son afirmaciones de indígenas, y que contradicen las de su libro. En algunos casos las diferencias tal vez se deban a que las viejas costumbres han caído en desuso; en otras, por las razones que doy en cada caso, me parecen imposibles.

El reestudio hecho por Fortes de los ashanti señala unas diferencias importantes en cuanto al estudio de Rattray, particularmente en lo que concierne al carácter del grupo matrilineal local y a la diferencia entre el papel desempeñado por la filiación matrilineal y el parentesco por el lado del padre en la estructura total de la sociedad.[34] No obstante, no intenta una reevaluación sistemática.

Una traducción reciente del ruso del estudio de G. F. Debets sobre los chukchee (1945), y de T. Semushkin sobre los chukotka, nos ofrece otro caso de reestudio con el propósito de estudiar el cambio social. Un aspecto no esperado y muy interesante de estos estudios es el hecho de que los investigadores discrepan fuertemente de la descripción hecha por Bogora de las características físicas de la gente, como por ejemplo de las medidas de la cabeza y del rostro, del crecimiento de las barbas y de la textura del cabello. Debets concluye: «Se indica claramente que las descripciones existentes de las características raciales de esta gente han de cambiarse fundamentalmente.» [35]

Elsie Clews Parsons, con un interés típicamente de historiadora, nos ha dado una caracterización incisiva del papel desempeñado por la ecuación personal, al explicar las diferencias de los resultados en el estudio sobre los zuñi. Dado que sus afirmaciones (1939, pp. 939-40) ilustran varios de los problemas discutidos en estas páginas, las citaré como conclusión:

> Algunas de las variaciones entre los pueblos, muy conocidas ya entre nosotros, pueden atribuirse tanto a diferencias entre los observadores o historiadores, como a la desigualdad de oportunidades de observación. La observación difiere en cuanto a un mismo pueblo, por ejemplo los zuñi. Cushing, el poeta y artesano, no vio los mismos hechos entre los zuñi que los coleccionadores para museos que estuvieron allí durante la misma época. Treinta

34. Véase Fortes (1949). Debo también una comunicación personal sobre esto al doctor Fortes.
35. Sonia Bleeker "Maritime Chuckchee Acculturation" (trabajo no publicado, preparado bajo la dirección de Ruth Benedict).

años más tarde, Kroeber visitó los zuñi y se dedicó a los aspectos culturales que entretanto se habían convertido en más significativos para el observador preparado en el estudio de la vida, lengua y organización de los indios. Cushing, Stevenson y Kroeber ¡cómo es posible que los tres tengan parecidas impresiones de una cultura! Experto en el complejo medicinal que los indios de las Llanuras poseen, Kroeber veía los fetiches de cañas o de espigas de cereales de los zuñi como homólogos y era sensible a las significación de su vida ceremonial. Pero desgraciadamente, Kroeber no tuvo la oportunidad de ver usar los haces fetichistas ni ningún otro objeto ritual, como la tuvo Stevenson o, entre los hopi, Voth y Stephen. Estos escrupulosos observadores del ritual hopi pudieron presenciar el ritual en un altar kiva... ¿Es el ritual de los zuñi menos intrincado que el de los hopi, o es que sencillamente no se tiene una descripción de sus elementos más complejos? Matilda Stevenson, quien por lo común no era capaz de distinguir entre lo que veía y lo que le decían, estaba muy lejos de ser una narradora precisa, ni tuvo tampoco facilidades para interpretar o evaluar... Por fortuna, podemos esperar descripciones más comparables de estudiosos recientes que han tenido una preparación más o menos similar, que estudian los trabajos de los otros y que están aprendiendo las lenguas tribales.

REFERENCIAS

BARTON, R. F., 1938, *Philippine Pagans*. London: G. Routledge & Sons, Ltd.

BATESON, G., y MEAD, M. 1942, *Balinese Character: A Photographic Analysis*. ("Special Publication of the New York Academy of Sciences", Vol. II.)

BENEDICT, R., 1948, "Anthropology and the Humanities", *American Anthropologist*, L, No. 4, 585-93.

BROWN, G. G., y HUTT, A. M. B., 1935, *Anthropology in Action*. London: Oxford University Press.

BUSIA, K. A., 1951, *Position of the Chief in the Modern Political System of the Ashanti*. London and New York: Oxford University Press; published for the International African Institute.

CAUDILL, W., y ROBERTS, B. H., 1951, "Pitfalls in the Organization of Interdisciplinary Research", *Human Organization*, X, No. 4, 12-15.

COLLIER, J., JR., y BUITRÓN, A., 1949, *The Awakening Valley*. Chicago: University of Chicago Press.

CRONBACH, L., 1949, "Statistical Methods Applied to Rorschach Scores: A Review", Psychological Bulletin, XLVI, No. 5, 393-129.

DENNIS, W., 1940, *The Hopi Child*. ("Monographs of the Virginia University Institute for Reseach in Social Sciences", No. 26.) New York: Appleton-Century Co., Inc.

DORFMAN, J., 1933, "An Unpublished Project by Thorstein Veblen for an Ethnological Inquiry", *American Journal of Sociology*, XXXIX, 237-41.

EMENEAU, M. B., 1935, "Toda Culture Thirty-five Years After: An Acculturation Study", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XIX, 101-21.
1937, "Toda Marriage Regulations and Taboos", *American Anthropologist*, XXXIX, 103-12.
1941, "Language and Social Forms: A Study of Toda Kinship Terms and Dual Descent". In HALLOWELL, A. I.; NEWMAN, S. S.; y SPIER, L. (eds.), *Language, Culture, and Personality*, pp. 158-78. Menasha, Wis.: Sapir Memorial Publication Fund.

FIRTH, RAYMOND, 1946, *Malay Fishermen: Their Peasant Economy*. London: Kegan Paul.

FIRTH, ROSEMARY, 1943, *Housekeeping among Malay Peasants.* ("London School of Economics Monographs on Social Anthropology", No 7.) London.

FORTES, MEYER, 1949, "Time and Social Structure: An Ashanti Case Study." In FORTES, MEYER (ed.), *Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, pp. 54-84. Oxford: Clarendon Press.

FORTUNE, R. F., 1939, "Arapesh Warfare", *American Anthropologist*, XLI, No. 1, 22-41.

FOSTER, G., 1948. *Empire's Children: The People of Tzintzuntzan.* ("Publications of the Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution", N. 6.) Washington, D. C.

FUENTE, JULIO DE LA, 1949, *Yalalag, una villa zapoteca serrana.* ("Serie científica, Museo Nacional de Antropología, México.")

GOTTSCHALK, L.; KLUCKHOHN, C.; y ANGELL, R., 1945, *The Use of Personal Documents in History, Anthropology, and Sociology.* (Social Science Research Council Bull, 53.) New York.

GREENWOOD, E., 1945, *Experimental Sociology: A Study in Method.* New York: King's Crown Press.

HALLOWELL, A. I., 1951, "The Use of Projective Techniques in the Study of the Socio-psychological Aspects of Acculturation", *Journal of Projective Techniques*, XV, No. 1, 27-44.

HARRIS, J. S., 1944, "Some Aspects of the Economics of Sixteen Ibo Individuals", *Africa*, XIV, 302-35.

HENRY, J., 1951, "The Economics of Pilagá Food Distribution", *American Anthropologist*, LIII, No. 2, 187-219.

HENRY, J. y Z., 1944, *Doll-Play of Pilagá Indian Children.* ("American Orthopsychiatric Association Monograph Series", No. 4.) New York.

HERSKOVITS, M. J., 1949, *Man and His Works.* New York: A. A. Knopf.
1950, "The Hypothetical Situation: A Technique of Field Research", *Southwestern Journal of Antropology*, VI, No. 1, 32-40.

JORDAN, E., 1952, *Essays in Criticism.* Cricago: University of Chicago Press.

JOSEPH, A.; SPICER, R.; y CHESKY, J., 1949. *The Desert People: A Study of the Papago Indians of Southern Arizona.* Chicago: University of Chicago Press.

KLUCKHOHN, C., 1938, "Participation in Ceremonials in a Navaho Community", *American Anthropologist*, XL, 359-69.
1939, "The Place of Theory in Anthropological Studies", *Philosophy of Science*, VI, No. 3, 328-44.
1947, "Some Aspects of Navaho Infancy and Early Childhood." In RÓHEIM, G. (ed.), *Psychoanalysis and the Social Sciences*, I, 37-86. New York: International Universities Press.
1951*a*, "A Comparative Study of Values in Five Cultures". In VOGT, E., *Navaho Veterans: A Study of Changing Values.* ("Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University", Vol. XLI, No. 1.)
1951*b*, "The Study of Culture". In LERNER, D., y LASSWELL, H. D., (eds.), *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method*, pp. 86-101. Stanford: Stanford University Press.

KLUCKHOHN, F. R., 1940, "The Participant Observer Technique in Small Communities", *American Journal of Sociology*, XLVI, No. 3, 331-13.

KROEBER, A. L., 1931, *Report on the Seri.* ("Los Angeles Southwest Museum Papers", Vol. VI.)
1948, *Anthropology.* New York: Harcourt, Brace & Co.

LEIGHTON, D. C., and KLUKHOHN, C., 1946, *The Navaho.* Cambridge: Harvard University Press.
1947, *Children of the People.* Cambridge: Harvard University Press.

LEWIS, O., 1948, *On Edge of the Black Waxey: A Cultural Survey of Bell County, Texas.* ("Washington University Studies in Social and Philosophical Sciences", No. 7.) St. Louis.
1950, "Anthropological Approach to Family Studies", *American Journal of Sociology*, LV, No. 5, 468-75.
1951, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
1952, "Urbanization without Breakdown: A Case Study" (paper read at annual

meeting of the American Anthropological Association, Chicago), *Scientific Monthly*, LXXV, No. 1, 31-41.
LINTON, R., 1945, *The Cultural Backgrounds of Personality*. New York. Appleton-Century Co., Inc.
LOMBARD, G. F. F., 1950, "Self-awareness and Scientific Method", *Science*, CXII, 289-93.
LYSTAD, R. A., 1951, "Differential Acculturation of the Ahafo-Ashanti of the Gold Coast and the Indenie-Agni of the Ivory Coast", Doctoral dissertation at Northwestern University, Evanston, Ill.
MCCOMBE, L., VOGT, E.; y KLUKHOHN, C., 1951, *Navaho Means People*. Cambridge: Harvard Univtesity Press.
MCFARLANE, JEAN W., y TUDDENHAM, R. D., 1951, "Problems in Validating of Projective Techniques." In ANDERSON, H. H. and . M. L., *Introduction to Projective Techniques*, chap. II. New York: Prentice-Hall Book Co.
MCGEE, W. S. 1895-96. *The Seri Indians*. ("Publications of the U. S. Bureau of Ethnology", Vol. XVII, Part I.)
MACGREGOR, G., 1945, *Warriors without Weapons: A Study of the Society and Personality Development of the Pine Ridge Sioux*. Chicago: University of Chicago Press.
MAIR, L. P., 1934, *An African People in the Twentieth Century*. London: Routledge & Sons, Ltd.
MALINOWSKI, B., 1922, *The Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge & Sons, Ltd.
MEAD, M., 1933, "More Comprehensive Field Methods", *American Anthropologist*, XXXV, No. 1, 1-15.
1935, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow & Co., Inc.
1939, "Native Languages as Field-Work Tools", *American Anthropologist*, XLI, No. 2, 189-205.
1940, *The Mountain Arapesh. II. Supernaturalism*. ("Anthropological Papers of the American Museum of Natural History", Vol. XXXVII, Part III.)
1949, *The Mountain Arapesh. V. The Record of Unabelin with Rorschach Analysis*. ("Antropological Papers of the American Museum of Natural History", Vol. XLI, Part III.)
MEAD, M., y MACGREGOR, G., 1951, *Growth and Culture: A Photographic Study of Balinese Childhood*. New York: G. P. Putnam's Sons.
MINER, H., 1949, *Culture and Agriculture: A Anthropological Study of a Corn Belt County*. ("Occasional Contributions from the Museum of Anthropology the University of Michigan", No. 14.) Ann Arbor: University of Michigan Press.
NADEL, S. F., 1951, *The Foundations of Social Anthropology*. Glencoe, Ill.: Free Press.
PALMER, J. O., 1951, *A Dual Approach to Rorschach Validation: A Methodological Study*. ("Psychological Monographs", ed. HERBERT S. CONRAD, Vol. LXV, No. 8 [whole No. 325].) Washington, D. C.: Psychological Association of America.
PARSONS, E. C., 1939, *Pueblo Indian Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
PARSONS, T., 1937, *The Structure of Social Action*. New York: McGraw-Hill Book Co.
PAUL, BENJAMIN, 1950*a*, "Life in a Guatemala Indian Village." Reprinted from *Patterns for Modern Living*. Chicago: Delphian Society.
1950*b*, "Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village", *American Anthropologist*, LII, No. 2, 205-18.
RABIN, A. I., 1951, "Validating and Experimental Studies with Rorschach Method". In ANDERSON, H. H. and G. M. L., *Introduction to Projective Techniques*, chap. V. New York: Prentice-Hall Book Co.
RADIN, P., 1933, *The Method and Theory of Ethnology*. New York: McGraw-Hill Book Co.
REDFIELD, R., 1948, "The Art of Social Science", *American Journal of Sociology*, No. 3, 181-90.
REDFIELD, R., y VILLA, A., 1934, *Chan Kom, a Maya Village*. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington.
RICHARDS, A., and WIDDOWSON, E. M., 1936, "A Dietary Study in North-eastern Rhodesia", *Africa*, IX, 166-96.

Roberts, J. M., 1951, *Three Navaho Households.* ("Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University", Vol. XI, No. 3.)

Schneider, L. I., 1950, "Rorschach Validation: Some Methodological Aspects", *Psychological Bulletin,* XLVII, No. 6, 493-508.

Spindler, G., and Goldschmidt, W., 1952, "Experimental Design in the Study of Culture Change", *Southwestern Journal of Anthropology,* VIII, No. 1, 68-83.

Steward, J., 1950, *Area Research, Theory and Practice.* (Social Science Research Council Bull, 63.) New York.

Strodbeck, F. L., 1951, "Husband-Wife Interaction over Revealed Differences", *American Sociological Review,* XVI, No. 4, 468-73.

Tax, S., 1952, *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy.* ("Smithsonian Institution Publications in Social Anthropology.")

Thompson, L., 1950, *Culture in Crisis: A Study of the Hopi Indians.* New York: Harper & Bros.

1951, *Personality and Government.* Mexico City: Inter-American Indian Institute.

Thompson, L., y Joseph, A., 1944, *The Hopi Way.* ("Indian Education Research Series", No. 1.) Chicago: University of Chicago Press.

Thurston, L. L., 1948, "The Rorschach in Psychological Science", *Journal of Abnormal and Social Psychology,* XLIII, 471-75.

Titiev, G., 1944, *Old Oraibi.* ("Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University", Vol. XXII, No. 1.)

Wagley, C., y Galvão, E., 1949, *The Tenetehara Indians of Brazil.* New York: Columbia University Press.

Weakland, J. H., 1951, "Method in Cultural Anthropology", *Philosophy of Science,* XVIII, No. 1, 55-69.

Whorf, B. L., 1940, "Linguistics as an Exact Science", *Technology Review,* XLIII, No. 2, 61-63, 80-83.

BRONISLAW MALINOWSKI

CONFESIONES DE IGNORANCIA Y FRACASO

I. «Nada que decir»

Quizás la mayor dificultad que ofrece el manejo de un archivo de trabajo de campo, para el estudiante teórico, consista en formarse un juicio sobre la naturaleza de las lagunas en que cualquier archivo abunda de forma natural. ¿Se deben a negligencia? ¿O a falta de posibilidades? ¿O al hecho de que realmente no hay «nada que decir» sobre el asunto? Podemos desecharla de entrada esta última posibilidad. Recuerdo bien una discusión, sobre algunos puntos de un área etnográfica que yo estaba estudiando, con uno de los más distinguidos investigadores de campo. Tuvo lugar un año antes de que yo mismo visitara el terreno. Llamé a mi amigo la atención sobre el hecho de que sus obras no ofrecieran información sobre determinadas materias. «No tengo nada que decir al respecto», fue su respuesta; y cuando le pregunté por qué, se limitó a mirarme con indignación. Todavía eslavo puro en aquella época, presioné nuevamente a mi amigo anglosajón e intenté señalar que un investigador de campo no tenía derecho a no tener «nada que decir» sobre algún asunto de importancia. En este caso, el tema era la familia y el lugar la Australia aborigen. Insistí en que o bien había familia o bien no, en que o bien el marido, la esposa y los hijos vivían juntos, dormían juntos y comían juntos, o bien no lo hacían. Por último, entre la espada y la pared, mi amigo concluyó: «Bien, no descubrí nada al respecto». No llegué a replicar: «Pero su maldita obligación era descubrirlo todo sobre el tema»; no obstante, de forma más educada, es la respuesta que la cuestión exige. El antropólogo debe explicitar al menos si estuvo buscando un cierto fenómeno y no consiguió descubrirlo o bien, en otro caso, ni siquiera se ocupó de él.

El principio «nada que decir al respecto» tal vez sea la causa prin-

1 Este texto es uno de los apéndices al vol. I de *Coral Gardens and Their Magic*. En la presente edición se han suprimido algunos pasajes que remiten al lector a otras partes de dicho libro.

cipal de que la antropología no haya progresado como es debido en su aspecto empírico; y es obligación del investigador de campo rendir cuidadosas y sinceras cuentas de sus fracasos e inexactitudes. Tal vez el primer documento en que así se hizo con un espíritu verdaderamente científico fuera *Andaman Islanders*, de Radcliffe-Brown. En mis *Argonautas del Pacífico occidental*, publicado al mismo tiempo, esbocé brevemente los métodos que me sirvieron para obtener los datos. Pero en el curso de mi narración no entré, con suficiente minuciosidad consciente, en el deslinde de mis conocimientos y en la probable existencia de determinadas lagunas.

2. El método de recoger información

Mi trabajo de campo en la Melanesia constó de tres expediciones; el tiempo que verdaderamente permanecí entre los indígenas fue de dos años y medio (cf. el cuadro cronológico de *Argonautas*, páginas 33-4). Contando el tiempo que dediquen entre las tres expediciones a seleccionar mis notas y redactarlas, a formular los problemas y llevar a cabo el trabajo constructivo de asimilar y refundir los datos, puede decirse que mi trabajo de campo se extendió a lo largo de más de cuatro años (principios de septiembre de 1914 hasta finales de octubre de 1918). Deseo subrayar este hecho porque creo firmemente que unos cuantos meses de intervalo entre dos expediciones, de un año cada una, concede posibilidades infinitamente mayores al antropólogo que dos años seguidos en el campo de estudio. De mi estancia en la Nueva Guinea indígena, pasé seis meses en la costa sur y el resto en la zona de los massim septentrionales. En la última hice una corta visita a la isla de Woodlark (Murua) y estuve dos largos períodos en las Trobriand.

Había estudiado de forma teórica la estructura de las lenguas melanesias y cuando llegué a Port Moresby, en los primeros días de septiembre de 1914, me familiaricé con una de ellas (motu). En mi trabajo de campo entre los mailu, empleé única y exclusivamente esta lengua. Cuando llegué a las Trobriand en mi segunda expedición (junio de 1915), no estaba preparado para trabajar en aquella lengua, ya que no pensaba instalarme en aquel distrito durante un prolongado período de tiempo. No obstante, en setiembre de aquel año descubrí que podía utilizar la lengua con facilidad en las conversaciones con mis informadores, aunque sólo mucho más tarde pude seguir con facilidad las conversaciones que mantenían los indígenas entre ellos. De hecho, no creo que alcanzara este estadio hasta después de realizar un estudio muy completo del material lingüístico recogido durante el posterior intervalo (Melburne, mayo de 1916 a agosto de 1917) y haber tenido uno o dos meses de práctica en mi tercera expedición. En aquella época no tenía dificultad para tomar notas rápidamente en trobriandés y podía seguir una conversación general entre indígenas. La dificultad consiste en rellenar rápidamente los vacíos de una explicación mediante los datos contextuales.

En otras palabras, creo que un completo conocimiento de cualquier lengua indígena depende mucho más de la familiarización con sus formas sociales y organizaciones culturales que de la memorización de largas listas de palabras o la comprensión de los fundamentos gramaticales y sintácticos que —en el caso de las lenguas melanesias— son sorprendentemente simples.

Respecto a mi forma de residencia, he insistido varias veces en el hecho de que sólo es posible realizar un trabajo de campo satisfactorio si se vive directamente entre los indígenas. Sólo durante breves intervalos, en total no más de seis semanas, disfruté de la hospitalidad de mi amigo Billy Hancock, de Gusaweta, y de M. y Mme. Brudo, de Sinaketa. El resto del tiempo lo pasé directamente entre las chozas de los indígenas, donde solía levantar mi tienda.

Puesto que la horticultura es una actividad que impregna la vida indígena y penetra perfectamente en la aldea, tanto material como espiritualmente, no tuve dificultad en observar cada fase tantas veces como me interesó. Sin embargo, debido a cierto número de coincidencias, presencié muchas más veces las primeras etapas de la agricultura y de los actos relacionados con la recolección que las fases intermedias.

Mis primeras observaciones sobre las actividades agrícolas fueron fragmentarias y caóticas. Pero incluso entonces, logré recoger laboriosamente distintos datos «sólidos y bien documentados» y empezar a penetrar en la intimidad de la actitud de los indígenas respecto a la agricultura. En el Capítulo I de los *Argonautas* (especialmente Secs. 2-9), he señalado que el trabajo de campo siempre debe constar de (I) documentación estadística mediante datos concretos, (II) recogida y registro de los «imponderables de la vida real», y (III) datos lingüísticos. Estas tres clases de datos se distinguen quizás mejor en el presente trabajo que en mis libros anteriores. He asignado una parte especial a los datos lingüísticos: ocupan el segundo volumen. También la documentación objetiva se ha reunido en gran medida en un lugar específico (Tercera Parte). Los imponderables del comportamiento están entretejidos en la narración básica. En la medida en que ha sido posible hacerlo sin confundir el sentido del relato, he tratado de señalar, en cada caso concreto, la forma en que he llegado a cierta interpretación psicológica o a integrar una multitud de pequeños síntomas en una generalización que abarca las actitudes indígenas y los amaneramientos del comportamiento.

Con respecto al progreso del conocimiento y la comprensión de la vida indígena, distinguiría lo que podría denominarse el acceso superficial sobre un fenómeno como la agricultura de otras dos etapas posteriores de la penetración analítica. Por «acceso superficial» entiendo la recogida de datos claramente definidos y bien cristalizados referentes a la actividad en cuestión y el archivo de los puntos importantes del derecho indígena, de la práctica económica y de la religión, en forma de hechos aislados y más o menos autónomos. De esta forma, el objetivo de este volumen sería presentar los siguientes epígrafes: tenencia de la tierra, técnica agrícola, tratamien-

to de los frutos recolectados, utilización posterior de esos frutos, mitología de la agricultura, ceremonias mágicas. Pasando a la segunda línea de nuestra aproximación en el trabajo de campo, consideraría qué relaciones de los distintos hechos institucionalizados se apoyan entre sí. En la tenencia de la tierra, por ejemlo, la investigación verdaderamente fructífera comienza cuando, dado el reparto puramente formal de los títulos, investigamos qué papel juega cada uno de estos títulos en la producción. Esta investigación equivale a un análisis de la relación entre la propiedad legal, por una parte, y la producción organizada, por otra. Además, la pregunta «¿Cómo está relacionada la tenencia de la tierra con las tradiciones indígenas relativas a la conexión del hombre con el suelo?» conduce a todos los fundamentos legales y mitológicos de la propiedad de la tierra. No necesito recalcar aquí que la información más importante contenida en esta monografía no consiste tanto en la explicación de hechos y aspectos aislados, como en el análisis de su interrelación e interdependencia. La importancia de la magia agrícola de las Trobriand se encuentra en su influencia organizadora sobre la producción indígena y en su conexión con la mitología del cultivo de los huertos, de la tenencia de la tierra y de la ciudadanía local. El lugar de la agricultura en la vida tribal no se define simplemente por el estudio de la técnica de cultivo. Las fuerzas motrices del cultivo eficaz no pueden ser entendidas a menos que se comprenda que son producto del sistema de distribución e intercambio de dones. Éstos están estrechamente conectados y, a su vez, nos llevan al estudio del almacén como instrumento que sirve para preservar y manejar el *taytu*. Con objeto de valorar la importancia de todo esto, debemos ver cómo se utiliza el *taytu* en las distribuciones ceremoniales, en el comercio y en la prestación de tributos políticos.

La tercera línea de aproximación no consistiría simplemente en el estudio de la relación entre las diversas instituciones parciales de la agricultura, como los dones matrimoniales en relación con la producción, o la magia de los huertos en relación al trabajo agrícola. Procedería a una rigurosa síntesis de las interrelaciones de los aspectos en una valoración general del papel que juega el conjunto de la agricultura dentro de la vida tribal. Esta síntesis trasciende, sin embargo, la tarea propia del investigador de campo. El propósito de alcanzarla debe servirle de constante inspiración. Puede tener sus puntos de vista particulares al respecto, pero no está obligado ni le corresponde consignarla en el testimonio del trabajo de campo. Exactamente del mismo modo como me he abstenido de presentar mi teoría particular sobre la función de la institución papúe-melanesia oriental del *kula*, creo que un sociólogo comparativo también podría deducir mis puntos de vista sobre la función general de la agricultura trobriandesa y mi interpretación teórica del «valor social del *taytu*» (para usar la fraseología de mis amigos Mrs. Winifred Hoernlé y el profesor Radcliffe-Brown), pero éstos no se presentan de forma explícita.

Estoy reafirmando mi inocencia en cuanto a cualquier valoración

teórica definitiva de la institución del *kula* así como de la agricultura, incluso después de haber leído atentamente el último capítulo de mis *Argonautas del Pacífico occidental*, titulado «El significado del *kula*». De hecho, allí presento un resumen de las relaciones entre los aspectos que componen el *kula*. Analizo la influencia de la magia en las expediciones ultramarinas y el papel de las ambiciones y los deseos personales que se integran en la actividad. También examino brevemente un abanico de datos colaterales, seleccionados entre otros aspectos de la vida indígena, los cuales arrojan luz sobre el uso de los objetos preciosos fuera del *kula* y sobre algunas características de los intercambios indígenas en general. Pero nunca me explayé allí respecto a la función integral de esta institución, aunque espero poder hacerlo en breve en un libro teórico sobre la guerra primitiva y otros sistemas de «empresas heroicas». Entonces intentaré mostrar que, al menos en el caso de los trobriandeses, el *kula*, en cuanto actividad cultural, es en gran medida un sustitutivo y un sucedáneo de la caza de cabezas y la guerra. También desarrollaré el punto de vista que ya he señalado con anterioridad (en mi artículo, titulado «Culture», de la *Encyclopaedia of Social Sciences* americana, editada por E. R. Seligman y Alwin Johnson) de que el hecho económico más importante del *kula*, es que el intercambio no utilitario de objetos preciosos proporciona la fuerza motriz y el entramado ceremonial para un sistema de comercio extraordinariamente importante. Por puritanismo metodológico me he abstenido de manifestar ninguno de estos puntos de vista en mi testimonio del trabajo de campo sobre este tema.

El mismo puritanismo me ha hecho detenerme al principio de esta última etapa de análisis o síntesis teórica en mi libro sobre la *Vida sexual de los salvajes,* aunque en otras publicaciones me he ocupado de esta forma de algunos aspectos de la vida sexual.

Volviendo ahora al método de trabajo de campo: acabo de argumentar que el primer estrato de aproximación, o estrato de investigación consiste en la verdadera observación de los hechos aislados y el registro completo de cada actividad concreta, ceremonia o norma de conducta. La segunda línea de aproximación es la correlación de estas instituciones. La tercera línea de aproximación es una síntesis de los distintos aspectos. Al observar la larga lista de entradas de mis notas de campo, veo que, en gran medida, esta gradual profundización de mis conocimientos en los aspectos relacionales de la agricultura fue un logro posterior al estudio fragmentario de los detalles. Al mismo tiempo llegué a apreciar el valor general de los frutos recolectados y de su gran importancia en la vida tribal al enfrentarme con el absoluto tumulto caótico de los detalles observados desde el mismísimo principio. Pronto me encontré luchando con el calendario de los indígenas, en el que mis informadores nativos me impusieron la referencia a las actividades agrícolas. Encuentro entradas que recogen mi inspección de los huertos, los primeros planos de las parcelas de los huertos y los cobertizos construidos en ellos durante la cosecha; detalladas descripciones del transporte del

taytu, de la contabilidad de las cestas y de la exhibición y almacenamiento de los frutos. El término *tokwaybagula*, «buen agricultor», fue anotado en las primeras semanas, dándome una sospecha ya del alto valor que se concedía a la eficiencia en la horticultura. Siguen las primeras ocasiones en que presencié el rito de la *vilamalia*, los estudios sobre la técnica de la siembra, las descripciones etnográficas referentes a los ñames de simiente *(yagogu)* y la clasificación de los distintos tipos de ñames; y luego la larga lista de las ceremonias mágicas presenciadas una tras otra, analizadas y comentadas. Durante mi primera estancia en Omarakana pude conseguir, gracias a los buenos oficios de Bagido'u, una penetración excepcionalmente completa y bien documentada en estos aspectos del trabajo de los huertos.

Tenía claramente presente el principio de una relación entre la magia y el trabajo, como una de las normas rectoras de las observaciones sobre el terreno. Mi primera publicación etnográfica versó sobre «Aspecto económico de las ceremonias *intichiuma*» («Economic Aspect of the Intichiuma Ceremonies»), publicada en un *Fest-schrift* ofrecido al profesor Edward Westermark. Mucho antes de llegar al campo de estudio estaba profundamente convencido de que la relación entre creencia religiosa y mágica, por una parte, y actividad económica, por otra, abriría importantes líneas de aproximación. El notable desarrollo de la magia agrícola, de la magia de la pesca y de la magia relacionada con el comercio y la navegación, entre los mailu, me impresionó fuertemente en el curso de mi primer trabajo de investigación entre las tribus motuan, cerca de Port Moresby, y entre los massim meridionales. Otras de las mutuas dependencias se me fueron aclarando conforme trabajaba, singularmente la extraordinaria importancia de la agricultura en la vida política de las Trobriand, a resultas de los numerosos dones *urigubu* y del hecho de que la poligamia sea una de las principales prerrogativas del rango y el poder. En el trabajo de campo, siempre me resultó sumamente útil proyectar los datos ya obtenidos, considerar cómo se relacionaban unos con otros y proceder a la investigación del tipo de hecho superior y más ampliamente integrado en que así desembocaba. A veces, el estudio de datos documentales concretos permite descubrir fenómenos de relación. Así, descubrí el fundamento del *urigubu* —según el cual cada hombre debe entregar a su hermana una gran parte del producto de su huerto— al oír utilizar la palabra *urigubu* en la clasificación de los frutos de la cosecha. Pero el significado de la palabra solamente me resultó claro después de reconstruir la historia del tubérculo de *taytu* desde el momento en que deja la tierra hasta el momento en que reposa en el almacén del marido de la hermana del cultivador.

3. Lagunas y rodeos

Pero al integrar los hechos se corren ciertos riesgos, sobre todo

el de integrarlos prematuramente. Y esto me lleva al tema fundamental de este apéndice: la explicación de los errores que he cometido, de las trampas y callejones sin salida a que me he visto llevado. Descubrí algunos antes de dejar el campo de observación, pero sólo en uno o dos casos me fue posible remediarlos parcialmente. Algunos han surgido del tratamiento comparativo y de la redacción completa de mis materiales. Otras lagunas sólo puedo intuirlas, pero sin lograr localizarlas de forma concreta.

Volviendo ahora a la relación entre la magia y la producción agrícola organizada, mi trabajo de gabinete sobre las ceremonias *intichiuma* y posteriormente sobre la magia en general me ha llevado a realizar un descubrimiento que considero de verdadera importancia. Encontré un principio teórico general de sociología y de relaciones culturales: a saber, que la verdadera función de la magia desde el punto de vista sociológico, no consiste simplemente en conceder al mago público el prestigio de que goza un individuo con poderes sobrenaturales, sino en poner en sus manos una técnica para controlar realmente el trabajo. Este descubrimiento orientó directamente mi atención en gran medida hacia lo que podría llamarse el papel inaugural de los ritos mágicos; un papel que encaja primorosamente con tres cuartas partes de la magia de los huertos de las Trobriand. Una vez hube descubierto que la siega de la maleza, el quemado, la siembra preliminar y el despeje, la siembra principal, etcétera, iban todos precedidos por un rito; una vez hube observado que algunos de estos ritos imponían tabúes; que en cuanto a otros el mago dirige el trabajo, en el sentido de anunciar públicamente el momento de su inicio y a través de su supervisión, construí un cuadro sinóptico. Revisando las restantes actividades de los huertos, anoté la inauguración de la escarda y del entresacado de las raíces. Justo cuando la magia del crecimiento se hubiera interpuesto espontáneamente en mis reflexiones, salí de Omarakana por algunas semanas para dirigirme a la costa occidental. En aquella época también estaba trabajando en otros asuntos, habiendo conseguido sistemas enteros de conjuros y detalladas descripciones de los ritos, y dejé de lado los huertos. De no haber vuelto por tercera vez a Nueva Guinea, mi descripción de la magia de los huertos hubiera sido absolutamente incompleta, por falta de la magia del crecimiento. En realidad, en esos momentos ya tenía completamente redactado el tema de la agricultura y disponía de un grueso manuscrito sobre el asunto en el cual la descripción se interrumpía en algún momento un poco después de finalizar el rito de la *kamkokola* y, tras una breve descripción de lo que significan la escarda y el entresacado, se pasaba a la magia de la recolección.

Sólo mucho después de iniciada mi tercera expedición, es decir, durante mi primera visita a Vakuta, a principios de marzo de 1918, yendo de camino hacia Dobu, descubrí la existencia de la magia del crecimiento. M'Bwasisi, el mago de los huertos de la aldea, a quien no había inducido a creer, como sucedió con Bagido'u, que lo que yo deseaba eran ritos inaugurales, me dio el juego completo de sus

ceremonias y me explicó la teoría de la magia del crecimiento. De regreso en Omarakana, en junio de 1918, al interrogar a Bagido'u, éste me confió de inmediato que su magia contenía conjuros del crecimiento y, en dos días, conseguí las fórmulas completas y sus traducciones libres. A esas alturas, el trabajo ya no requería los meses de dolorosas pruebas y búsquedas necesarios al principio de mi educación mágica. No obstante, tal como fueron las cosas, no pude presenciar demasiadas ceremonias de este tipo e, indiscutiblemente, mi información sobre la magia del crecimiento hubiera sido mejor de no haberme hallado bajo el influjo de la idea de que cualquier magia posee una función inaugural.

Este es un buen ejemplo de cuán indispensable es comprobar el material conseguido de un informador y compararlo con el material procedente de otros informadores y localidades. También, de cuán indispensable es mantener la fluidez de las ideas. La organización de los datos a lo largo de todo el trabajo de campo es indispensable; pero una organización rígida y prematura fácilmente puede resultar fatal.

Otra grave laguna en mi información se refiere a los huertos de taro. Aquí fui inducido a error por consideraciones de peso. Evidentemente, el *taytu* es más importante que el taro desde el punto de vista económico. La posibilidad de almacenarlo le confiere una importancia superior para la creación de riqueza, para el intercambio, para el ceremonial asociado con la estructura social, que en el caso de los ñames y también del taro. Por otra parte, hay múltiples indicios de que el taro es el fruto que se cultiva desde más antiguo. La preponderancia del taro en la magia, el especial papel que se le asigna en los dones que se ofrecen a los espíritus en la *Milamala*, indican, creo yo —incluso sin tener en cuenta motivos históricos o relativos a la antigüedad—, que alguna vez este vegetal tuvo mayor importancia económica.

Como el etnógrafo debe tener los ojos abiertos a cualquier indicación significativa de la posterior evolución o estratificación histórica, el cultivo del taro debería haber sido estudiado tan detallada y seriamente como el cultivo del *taytu*. Pero sólo después de mi regreso advertí que la comparación de los dos tipos de cultivos y la discusión detallada de ellos con algunos de mis amigos expertos, incluso con el propio Bagido'u, podría haber arrojado una valiosa luz sobre los problemas históricos o de evolución. Por tanto, quiero asentar claramente que mis materiales presentan una grave inadecuación. Tal vez posteriores investigaciones no revelarían gran cosa más. Por otra parte, también es posible que unos pocos meses sobre el terreno, y un minucioso estudio del ritual *tapopu* y del trabajo, así como del *kaymugwa* y el *kaymata*, abrieran inesperadas perspectivas. Todavía espero que un magistrado residente en las Trobriand extraordinariamente inteligente, o bien un misionero preparado; o incluso un etnógrafo de campo pueda cubrir mi negligencia.

Otra importante insuficiencia se refiere a lo que podría llamarse la valoración cuantitativa de ciertos aspectos materiales del cultivo

de los huertos. Así, sólo se encontrará una estimación muy aproximada de la extensión de los terrenos hortícolas de la comunidad. Los tamaños de los campos y las parcelas pudieran haber sido medidos, incluso sin la ayuda de instrumentos de agrimensura. Nuevamente, resulta difícil decir qué perspectivas teóricas se abrirían con ello. Pero si pudiera volver a embarcarme en el trabajo de campo, evidentemente prestaría mucha mayor atención a las mediciones, pesando y contando todo lo que pueda legítimamente medirse, pesarse y contarse. El peso de la típica cesta de ñames hubiera sido fácil de calcular. Descuidé hacerlo. Lo que sí he calculado de forma aproximada es el número de cestas producidas por el agricultor medio. No hubiera sido difícil hacer un estudio mucho más exacto. El consumo de *taytu* por día y por cabeza hubiera sido extraordinariamente interesante. No hay razones que justifiquen la falta de exactitud en todos estos aspectos y simplemente debo señalar la existencia de una laguna.

Mi ignorancia botánica ha supuesto un gran handicap para mí. Algunos conocimientos sobre las plantas que se cultivan en los trópicos me hubieran resultado sumamente útiles. No podía juzgar por mí mismo dónde acababa el procedimiento racional y cuáles eran las actividades superrogatorias, fueran mágicas o estéticas. Así, todo el problema de podar los sarmientos, el método de sembrar el taro, el *taytu* y los grandes ñames, perdió una importante dimensión cultural. Sobre todo, no estaba completamente capacitado para constatar si algunos aspectos de la técnica y la teoría indígena de la siembra, el entresacado y la escarda estaban dirigidas concretamente por principios científicos empíricamente alcanzados y correctamente traducidos a la práctica. Considero que mi descripción tecnológica de la agricultura no es ni la mitad de buena que la del ceremonial que la rodea, y esto constituye una crítica muy importante a mis materiales.

Mi ignorancia sobre ciertos principios tecnológicos sale claramente a relucir. Una falta de competencia en un aspecto —es decir, en tecnología— quizás no traiga como consecuencia una inadecuación dentro de su propio campo. A fuerza de duro trabajo logré, creo yo, presentar una descripción bastante exacta de la estructura del almacén. Lo que se ha resentido es la relación establecida entre el producto técnico, por una parte, y la teoría indígena de la estabilidad, los cimientos y la ventilación, por otra. Como sociólogo, siempre he sentido una cierta impaciencia ante los entusiasmos puramente tecnológicos del etnólogo de museo. En cierto sentido, no quería ceder una pulgada en mi posición intransigente de que el solo estudio de la tecnología y la reverencia fetichista por cualquier objeto de la cultura material resulta científicamente estéril. Al mismo tiempo, he llegado a comprender que el conocimiento tecnológico es indispensable como medio de aproximación a las actividades económicas y sociológicas y a lo que podría llamarse adecuadamente la ciencia indígena. La aprehensión global de cómo los indígenas construyen el almacén de ñames hubiera permitido juzgar por qué lo

construyen de tal forma y discutir con ellos, como entre iguales, los fundamentos científicos de su sistema manual. También me hubiera permitido calcular con mayor rapidez las implicaciones sociológicas de los detalles tecnológicos y estructurales.

Debe señalarse un borrón capital de mi trabajo de campo; me refiero a las fotografías. Tal vez, si se comparan mis libros con otras descripciones de trabajos de campo, se comprenda lo mal documentados que los míos están en el aspecto fotográfico. Mayor razón para insistir en ello. Me dediqué a la fotografía como una ocupación secundaria y un sistema poco importante de recoger datos. Esto fue un serio error. Al redactar mi material sobre los huertos encontré que el control de mis notas de campo en base a las fotografías me obligó a reformular mis explicaciones sobre innumerables puntos. Al hacerlo, también he descubierto que en la agricultura, incluso más que en los anteriores volúmenes descriptivos, he cometido uno o dos pecados mortales contra el método de trabajo de campo. En concreto, me dejé llevar por el principio lo que podríamos llamar el pintoresquismo y la accesibilidad. Siempre que iba a pasar algo importante, llevaba conmigo la cámara. Si el cuadro me parecía bonito y encajaba bien, lo retrataba. De esta forma, determinadas fases de la recolección, por ejemplo, la exhibición del *taytu* en la aldea y en los huertos, las ceremonias de la *kamkokola* con su atractivo entramado de estructuras mágicas, están bien representadas. Pero la primera ceremonia de los huertos sólo la presencié una vez y, además, en mal tiempo y con muy poca luz; además, por alguna razón, no llevaba la cámara encima. También vi un rito de la *vilamalia* mientras llovía y otro al atardecer. Así, en vez de redactar una lista de ceremonias que a cualquier precio debían estar documentadas con fotografías y, luego, asegurarme de tomar cada una de estas fotografías, puse la fotografía al mismo nivel que la recolección de curiosidades, casi como un pasatiempo accesorio del trabajo de campo. Y dado que la fotografía no suponía ninguna distracción para mí, porque no tengo aptitudes naturales ni inclinaciones hacia este tipo de cosas, lo único que ocurría es que muchas veces perdí incluso buenas oportunidades.

No existe ninguna razón que justifique que no haya podido mostrar la siega de la maleza, el entresacado de los tubérculos, las mujeres escardando sus parcelas y, sobre todo, cada una de las distintas fases de la recolección. Cientos de veces he podido presenciar estos actos. Algunos de ellos, singularmente la siega de la maleza, eran claramente desagradecidos para la fotografía. Los hombres no se distinguían claramente del fondo enmarañado y, en el objetivo de una cámara reflex, la *takayawa* da mucho la impresión de hombres que holgazanean en los bordes de la jungla. Por otra parte, la recolección es atractiva, se lleva a cabo por regla general con buena luz y presenta gran cantidad de detalles característicos de la expresión emocional y el interés de los indígenas por los alimentos, así como de la tecnología. Día tras día, me sentaba y los miraba, con el sentimiento de que mañana sería otro día —quizás el más imperdo-

nable de los pecados—. También en algunos actos, tales como la primera ceremonia de los huertos, o la *vilamalia*, hubiera sido infinitamente mejor hacer posar a los indígenas; invitar a Bagido'u a reproducir en un buen día el mismo gesto y la misma pose que hubiera adoptado en otro lluvioso, o al atardecer o a la salida del sol. Si se conoce bien el asunto de que se trata y se puede controlar a los actores indígenas, las fotografías fingidas son casi tan buenas como las que se toman *in fraganti*. Sin embargo, siento decir que nunca he adoptado este recurso excepto cuando, como en una o dos fotografías de la magia de la guerra, sabía que jamás podría presenciar su ejecución en serio. Ahora me enfurece pensar que nunca he fotografiado un verdadero *kayaku*, aunque un verdadero consejo de los huertos *de facto* no se diferencia en nada de cualquier reunión social ordinaria. Pero evidentemente posee un valor documental y sentimental y debería haberse conservado en imágenes.

Una fuente general de inexactitudes en todos mis materiales, sean fotográficos, lingüísticos o descriptivos, consiste en el hecho de que, como cualquier etnógrafo, me sentía atraído por lo dramático, excepcional y sensacional. He señalado cuán terriblemente viciado está mi material lingüístico por el hecho de que omití recoger *los* tipos más importantes de habla, los que se incorporan en las actividades cotidianas. En la fotografía, el no haber retratado grupos de hombres sentados delante de una choza, porque se asemejaban a los grupos de hombres que todos los días se sentaban delante de una choza, es un ejemplo de este tipo de omisión. También pequé mortalmente contra el método funcional, cuyo punto fundamental es que la forma tiene menor importancia que la función. Doce personas sentadas alrededor de una estera delante de una choza, porque se han reunido allí de forma accidental y están contando chismes, tienen la misma «forma» que las mismas doce personas reunidas para algún importante asunto de los huertos. Como fenómenos culturales, los dos grupos son tan profundamente distintos como una canoa de guerra y una cuchara de sagú. También he omitido en mi estudio de la vida en las Trobriand gran parte de lo cotidiano, poco llamativo, monótono y poco usual. El único consuelo que me queda es pensar que, en primer lugar, el trabajo de campo funcionalista, a fin de cuentas iniciado en gran medida en las Trobriand, ha comenzado a modificarse en este sentido; y en segundo lugar, que mis errores pueden servir de ejemplo a otros.

MAX GLUCKMAN

DATOS ETNOGRAFICOS EN LA ANTROPOLOGIA SOCIAL INGLESA *

En este texto me ocupo de los cambios en la utilización de los datos etnográficos de campo en los análisis hechos por antropólogos británicos. Empezaré por hacer dos advertencias. En primer lugar, de ninguna manera quiero implicar que los desarrollos de que me ocupo representen los únicos nuevos métodos de análisis fructíferos sobre la materia: la antropología social, como todas las ciencias, tiene que desarrollarse explotando muchas teorías y líneas de análisis. En segundo lugar, dada la limitación de espacio, no puedo ocuparme de muchas de las influencias que han dado lugar a este concreto desarrollo, ni de los estimulantes trabajos de estudiosos de otros países europeos que no son Inglaterra, o de América y otros lugares. Mi propósito es sólo ocuparme de Inglaterra.

La moderna antropología británica estuvo dominada durante muchos años por Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. Radcliffe-Brown proporcionó la perspectiva teórica más fructífera, aunque los antropólogos ingleses han ido mucho más allá del punto por él alcanzado. Sin embargo, considero a Malinowski el verdadero padre de la moderna antropología inglesa. La teoría es un aspecto de la ciencia; otro igualmente importante es el tipo de datos que se someten al análisis teórico. En esto Malinowski produjo un cambio revolucionario en la materia, aunque estudiosos de otros países trabajaran según sus mismas líneas. La larga residencia de Malinowski en las Trobriand y el hecho de que trabajara mediante la lengua trobriandesa le permitieron hacer observaciones sobre la vida social que eran absolutamente distintas, cualitativamente, de las observaciones hechas por los viajeros casuales que habían atravesado los países coloniales, e incluso de las hechas por misioneros y administradores que trabajan entre las gentes de una determinada colonia. El cambio en la naturaleza de sus datos ha tenido un profundo efecto sobre su

* Este texto fue originalmente leído en el Congreso Internacional celebrado en Stresa en 1959.

propio pensamiento y, por tanto, sobre la materia. Puedo ilustrar brevemente lo dicho comparando dos de sus libros con una obra que todavía es un gran clásico de la etnografía, *The Life of a South African Tribe*, de Henri A. Junod, sobre los tsonga de Mozambique. En este libro, en su descripción del ciclo vital de un hombre, Junod dedica 151 páginas a las ceremonias por las que pasa el hombre desde antes de su nacimiento (incluyendo los tabús del embarazo que observa la madre) hasta después de la muerte, incluyendo su carrera como espíritu ancestral. Contra estas 151 páginas sobre «ritual», Junod tiene cinco páginas sobre el crecimiento y siete páginas sobre la edad madura y la vejez. Por supuesto, en otras secciones del libro obtenemos información sobre la actividad secular; pero también éstas están sobrecargadas de descripciones de ritual. Podemos confrontar con el reparto de espacio dado por Junod a la descripción de lo que consideraba importante, los dos libros de Malinowski *Sexo y represión en la sociedad salvaje* y *La vida sexual de los salvajes*. Estos libros están repletos de detallada información sobre cómo crecen los muchachos y las muchachas, sus relaciones con los parientes, las relaciones entre los esposos, etc.; y a diferencia de Junod, Malinowski no hace descripciones a nivel de la cultura, las costumbres, el ritual y la creencia. Se ocupa de cómo estas gentes crecen en una sociedad con una cultura concreta y cómo utilizan esa cultura y se rebelan contra ella. La diferencia en el tipo de datos y análisis que proporcionan Malinowski y Junod resulta más sorprendente si recordamos que Junod estaba muy influido por los antropólogos teóricos de los países metropolitanos, especialmente por la escuela francesa de Durkheim, pero también por Van Gennep, Frazer y Tylor. Su progreso a lo largo de los veinte años y pico que vivió entre los tsonga aparece claro si comparamos su *Les Ba-Ronga*, escrito en 1898, con *The Life of a South African Tribe*, publicado por primera vez en 1913.

Llego tan lejos como a decir que el tipo de datos recogidos por Malinowski distancia completamente a la antropología, en su aspecto de ciencia, de su propia línea de antepasados, aunque ésta continúe influyendo en sus intereses y en sus preocupaciones teóricas. Los datos de Malinowski eran afines al material bruto del novelista, el dramaturgo, el biógrafo y el autobiógrafo, inspirados todos directamente en la vida social más bien que en los hechos que el antropólogo social del siglo diecinueve y principios del veinte tenía a su disposición. Pues estos hechos sobre los que habían trabajado Durkheim, Tylor, Frazer e incluso Maine y Morgan, consistían en observaciones superficiales recogidas en gran medida a través de intérpretes, de personas que hacían observaciones no coordinadas sobre la vida tribal. Incluso la expedición de Haddon, en 1898, y la posterior de Rivers entre los todas, de Seligman entre los veddah y finalmente de Radcliffe-Brown entre los andamanes y australianos, carecían de la profundidad, complejidad y amplitud de las descripciones de Malinowski.

Malinowski se ocupa explícitamente de la diferencia entre sus datos y los que utilizaban sus predecesores. De hecho, en algunos aspectos, planteó y ganó una importante batalla, durante la que elevó

el trabajo de campo etnográfico a un arte profesional. Esta batalla consistió en establecer que la vida primitiva y las instituciones primitivas eran más complejas, mucho más complejas, de lo que habían pensado los teóricos anteriores. No necesito elaborar aquí este punto. La tragedia personal de Malinowski fue que continuó luchando en esta misma batalla, después de haberla ganado, contra sus sucesores, los alumnos a quienes él mismo había entrenado para recoger datos similares a sus datos; y que se vio tan envuelto en corregir las simplistas opiniones erróneas de especialistas en otras disciplinas sociales sobre la sociedad primitiva, que aprendió poco de estas disciplinas. No es el primer gran científico que ha quedado atrapado en su propio primer estallido de originalidad; pero esta historia queda fuera del análisis presente. He citado la sobresaliente contribución de Malinowski en el sentido de que proporcionó un microscopio sociológico, para situar los desarrollos más recientes dentro de la perspectiva histórica.

En la introducción de su primer libro, *Los argonautas del Pacífico occidental*, Malinowski pedía tres tipos de pruebas: la delimitación de la organización de la tribu y de la anatomía de su cultura mediante una concreta documentación estadística; la descripción de los imponderables de la vida real; y la recolección de documentos de la mentalidad indígena. Resumía muchos en estos hechos en «casos», que debían citarse continuamente para hacer válidas todas las afirmaciones generales. En este escrito, me ocupo de un cambio en la utilización de los «casos». Desde luego, en los libros escritos por Malinowski y sus sucesores, los métodos no son tan simples como mis exposiciones de ellos; sin embargo, estos métodos exhiben una similitud general, que yo denomino el «método de la ilustración adecuada».

Malinowski y la siguiente «generación» de antropólogos, en la que me incluyo, utilizaron los llamados «casos» de dos formas. Hacíamos gran cantidad de observaciones sobre cómo realmente se comportaban los sujetos, recogíamos genealogías y censos, hacíamos diagramas de aldeas y huertos, escuchábamos los casos y peleas, obteníamos comentarios de todos estos incidentes, recogíamos textos de los informadores sobre costumbres y rituales, y descubríamos sus respuestas a «casos planteados». A partir de esta gran masa de datos, analizábamos un esbozo general de la cultura o sistema social, según nuestra principal inclinación teórica. Luego utilizábamos los casos aptos y apropiados para ejemplificar costumbres concretas, principios de organización, relaciones sociales, etc. Cada caso se seleccionaba por su adecuación para un determinado punto del argumento; y los casos que aparecían muy próximos en la argumentación podían proceder de acciones o palabras de grupos o individuos completamente distintos. No había una conexión regularmente establecida entre la serie de incidentes de los casos citados en los distintos puntos de nuestros análisis, aunque cuando se utilizaban incidentes que afectaban a las mismas personas en distintos puntos, los antropólogos cuidadosos hacían referencias cruzadas. Cito un ejemplo en que no se hizo esto procedente de *The Kalingas*, de Barton. Al principio del libro se nos dice que, según las leyes de la caza, un cerdo pertenece en primer

lugar a la aldea cuyos perros ojean al cerdo. Esto se ejemplifica con un caso en el que, mientras los cazadores de la aldea A persiguen a un cerdo, los perros y los cazadores de la aldea B lo matan. Cuando la aldea A reclamó el cerdo, la aldea B afirmó que sus perros habían ojeado al cerdo, de lo que se siguió una lucha en la que murieron varios hombres. Muchas páginas más adelante, en una ejemplificación de la ley de la tenencia de la tierra, tenemos noticia de que estas dos aldeas sostenían una venganza de sangre por un trozo de tierra. De este modo, parece como si el incumplimiento de las leyes de la caza por parte de la aldea B formara parte del proceso total de relaciones entre las aldeas; y el caso citado a propósito de la ley de la caza adquiere una perspectiva completamente distinta. He utilizado este ejemplo porque es el más sencillo que conozco de una debilidad metodológica general de toda una serie de libros, incluyendo los míos. No dispongo de espacio para citar ejemplos más complejos procedentes de otras obras.

En este ejemplo, el método de la ilustración adecuada es correcto si estamos interesados en esbozar las costumbres y la cultura, e incluso la morfología social, de la sociedad kalinga; evidentemente es incorrecto si estamos tratando de analizar el proceso total de la vida social kalinga.

Los antropólogos de mi generación utilizaron también los «casos» de forma ligeramente distinta. A veces describían primero un caso y luego extraían de él una regla general de costumbre o de relación social. Evidentemente, cuando más complejo era el caso, más podía sacarse de él. Un ejemplo simple es el análisis de Malinowski de la utilización del lenguaje en la pesca trobriandesa. Ejemplos más complejos proporcionan los análisis de Fortes de una ceremonia colectiva de pesca[1] y de los grandes festivales de la cosecha de los tallensi.[2] Yo mismo utilicé una serie compleja de acontecimientos, principalmente la inauguración ceremonial de un puente recién construido, para ejemplificar hasta qué punto los zulúes y los blancos estaban envueltos en un único sistema social y demoler el ataque de Malinowski a Fortes y Schapera por adoptar este punto de vista.[3] A estos acontecimientos complejos los denominábamos situaciones sociales y utilizábamos las acciones de los individuos y los grupos dentro de estas situaciones para exhibir la morfología de la estructura social. Pero lo que seguíamos tratando de presentar era la morfología social.

Permítaseme decir de una vez que yo creo que ésta ha sido una etapa importante en el desarrollo de la antropología social y de nuestros conocimientos sobre los pueblos tribales. Enfrentados a la enorme variedad de relaciones ecológicas, de formas de agrupamiento,

1. M. Fortes, "Communal fishing and fishing magic in the Northern Territories of the Gold Coast", *J. R. A. I.*, LXVII, 1937.
2. M. Fortes, "Ritual festivals and social cohesion in the hinterland of the Gold Coast", *American Anthropological*, XXXVIII, 4, 1936.
3. M. Gluckman, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodes-Levingstone Paper N.º 28, Manchester University Press, 1958, reimpreso de *Bantu Studies*, 1940, y *African Studies*, 1942.

y de cultura, teníamos que conseguir una morfología sistemática de las formas de la sociedad tribal; y al hacer esto, hemos desarrollado el análisis monográfico hasta llevarlo a una alta cima de calidad. Las monografías de este período son avances sorprendentes sobre todo lo anteriormente escrito acerca de los pueblos tribales e iluminan en términos teóricos generales toda una serie de problemas de las ciencias políticas, económicas y jurídicas, y de las relaciones familiares y de parentesco, del ritual y de la magia. Pero pocas dudas hay de que los antropólogos más jóvenes, a quienes nosotros hemos enseñado desde la guerra, encontraron debilidades en nuestro método. Reclaman todavía más materiales de casos, como hacía Malinowski en su introducción de los *Argonautas*. Mi opinión es que reclaman un tipo completamente distintos de material de casos.

Esta demanda de material de casos es notable, por ejemplo, en el penetrante análisis de Freedman de las fuentes publicadas, que incluyen los libros de los antropólogos chinos preparados en Occidente, sobre el linaje en el sureste de China.[4] Aparece en el análisis crítico de M. G. Smith[5] de los análisis de los sistemas de linaje que hicieron tales avances desde la época en que Evans-Pritchard, Firth y Fortes establecieron por primera vez nuestro conocimiento de ellos. Evidentemente, un buen caso puede iluminar el funcionamiento de un sistema social de una forma que no puede conseguirse mediante exposiciones morfológicas. Desgraciadamente, Evans-Pritchard fue incapaz de facilitar un solo caso de iniciación o arreglo de una venganza de sangre entre los nuer con detalle; el análisis de Colson de tal caso entre los tonga de Rodesia septentrional[6] arroja considerable luz sobre el sistema social nuer.

Pero incluso el análisis de Colson del arreglo de un solo caso real de homicidio en una sociedad que practica la venganza de sangre no proporciona el tipo de análisis que presente la utilización más completa del método de los casos. Esta nueva clase de análisis trata cada caso como una etapa de un proceso continuado de relaciones sociales entre personas y grupos concretos en un sistema social y una cultura. La negativa de una aldea kalinga a reconocer la ley de la caza se relaciona con un estado continuado de venganza de sangre con otra aldea, posiblemente consecuencia de una disputa sobre la tierra, posiblemente esta misma envuelta en un estado sistemático de venganza de sangre. Colson, es cierto, se ocupaba dentro de los límites de un artículo en mostrar la clase de mecanismos inherentes a la cultura tonga que tienden a llevar a un acuerdo después de un homicidio, y yo la estoy utilizando aquí malintencionadamente para ilustrar mi punto metodológico: que consiste en que un análisis completo continuaría trazando relaciones dentro de los grupos específicos im-

4. M. Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China*, London School of Economics Monographs in Social Anthropology N.º 18, 1958.

5. M. G. Smith, "Government and politics in lineage systems", *J. R. A. I.*, LXXXVII, 1957.

6. E. Colson, "Social control and vengeance in Plateau Tonga society", *Africa*, XXIII, 1953.

plicados, retrocediendo en el tiempo y luego avanzando, si es posible. Pues considero que la utilización más fructífera de los casos consiste en tomar una serie de incidentes concretos que afecten a las mismas personas o grupos, a lo largo de un período de tiempo extenso, y mostrar cómo estos incidentes, estos casos, están relacionados con el desarrollo y cambio de las relaciones sociales entre tales personas y grupos, actuando dentro del entramado de su sistema social y su cultura. Cuando este método se ha aplicado a las monografías utilizando el método de las ilustraciones adecuadas, emerge un cuadro completamente distinto del sistema social: más complejo, menos rígido, menos altamente interconectado. El análisis de Freedman del linaje en el sureste de China se basa por tanto en la reunión de datos sobre personas que están diseminadas por todas sus fuentes originales. Worsley,[7] al reunir de este modo los ejemplos individualmente citados en los análisis de Fortes de los tallensi, ha presentado un análisis de distinto peso y, en mi opinión, más penetrante de esa sociedad. Singh, en una tesis inédita sobre la organización política del anillo del *kula*,[8] ha reunido de forma similar incidentes citados como ilustraciones individuales en el *corpus* de Malinowski sobre las Trobriand y en el libro de Fortune sobre Dobu, para proporcionarnos una comprensión mucho más profunda. Muestra, por ejemplo, que un trobriandés no ayuda a su hijo en el *kula* solamente por afecto paternal: pues las relaciones *kula* sólo son uno de los tipos de relaciones de la sociedad trobriandesa que separan a los individuos de los grupos corporativos del matrilinaje. Estos vínculos individuales quedan asociados con otras líneas de filiación distintas de la corporativa de la matrilinealidad: de ahí que padre e hijo estén vinculados con el *kula*. Esto nos hace recordar inmediatamente cómo Fortes mostraba para los tallensi que, en el proceso inverso, es la matrilinealidad lo que distingue a los individuos dentro del patrilinaje, y la primera emergencia individual de un varón en cuanto propietario-detentador va asociada a los regalos del hermano de su madre.

Estoy defendiendo que, si queremos penetrar con más profundidad en el verdadero proceso mediante el cual las personas y los grupos viven juntos en un sistema social, bajo una cultura, tenemos que utilizar una serie de casos conectados ocurridos dentro de la misma área de la vida social. Yo creo que esto alterará en gran medida nuestra visión de algunas instituciones y profundizará nuestra comprensión del significado de todas las costumbres. Permitirá que el objeto de la antropología social englobe todo lo que Malinowski descartaba como peleas accidentales y diferencias personales de temperamento; aportará a los análisis monográficos algo de la penetración que Freud aportó al estudio de la personalidad humana y algo de la profundidad que puede encontrarse en la novela, pero no en el análisis científico. La prueba de este método consiste en su aplicación al

7. P. M. Worsley, "The kinship system of the Tallensi: a revaluation", *J. R. A. I.*, 1956.
8. *Political Organization of the Kula Ring*, Manchester University Press (en prensa).

trabajo ya hecho, y he citado estudios publicados por jóvenes antropólogos que ponen en claro que el método supera esta prueba. En mi propio departamento, hemos aplicado el método a toda una serie de trabajos de antropólogos mayores y siempre hemos encontrado que podíamos salir con más comprensión y, sobre todo, con más problemas que exigen nuevos datos de investigación de campo y posteriores análisis. Una medida de la capacidad de estos antropólogos mayores es que proporcionan datos que permiten este nuevo análisis de su trabajo. Soy uno de ellos, así que introduciré los últimos ejemplos con un critica de mi propia obra *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia.* Puedo tomar este libro como un buen ejemplo de la obra de mi generación porque las críticas me lo permiten. Intenté en este libro analizar los modos de pensamiento de los jueces borotse al decidir un caso, y relacionar estos modos de pensamiento con los transfondos económicos y sociales en general de la vida barotse. Cuando hube acabado el libro, comprendí que había hecho una importante contribución al problema de que me ocupaba, pero me sentía poco satisfecho como sociólogo con el conjunto del libro. Sentía que había estado al borde de importantes descubrimientos sociológicos, pero que no los había hecho. Ahora me resulta claro que, aunque había entrelazado mi análisis mediante muchos casos, algunos citados muy por extenso, de hecho había utilizado cada caso como un incidente aislado que se presentaba ante el tribunal. Sin embargo, evidentemente cada caso no era más que un incidente en un largo proceso de relaciones sociales, con profundas raíces en el pasado; y muchas veces los protagonistas del caso volvían a vivir juntos de nuevo y su interacción se vería afectada por la decisión del tribunal. No había estudiado el proceso de la vida social; y en mi opinión aquí está el segundo paso para profundizar nuestra comprensión de la ley y la moralidad: el estudio intensivo de los procesos judiciales en un área limitada de vida social, si se quiere el análisis de Malinowski en *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje,* que se concentra en detalle sobre una aldea de las Trobriand.

Sin embargo, antes he sugerido que quizás mi tipo de análisis de los procesos judiciales fuera necesario antes de poder dar nuevos pasos sociológicos. Esto viene evidentemente sugerido por la investigación que se ha seguido a partir del análisis de Evans-Pritchard en *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* También aquí se interesaba Evans-Pritchard por los modos de pensamiento en relación con su transfondo económico y social. Nos dejaba en claro que la brujería explica la particularidad de las desgracias y no su causa total: responde a la pregunta *por qué* un individuo sufre una determinada desgracia en un determinado momento y lugar, y no a *cómo* ocurre la desgracia. Continuaba relacionando este *por qué* con las relaciones personales del afectado con sus compañeros, pues las creencias en la brujería como filosofía de las costumbres morales dice que la envidia, el despecho, la maldad y otros sentimientos innobles ponen en marcha la brujería. Esboza la forma en que es probable que determinados tipos de relaciones sociales de la sociedad zande den

lugar a acusaciones de brujería, mientras que éstas se excluyen del grupo agnaticio de venganza, aun cuando, presumiblemente, éste esté lleno de sentimientos hostiles. Finalmente, analizaba con notable detalle la relación de las creencias en la brujería con el uso de oráculos y magia, y el rol de los brujos, y mostraba cómo todo el sistema de creencias y prácticas parece conforme a la realidad y está aislado de las pruebas que lo contradicen. Este análisis fue un notable avance sobre todo lo anteriormente hecho en antropología social: se ha visto confirmado por toda la investigación posterior y ha influido en los escritos de estudiosos ajenos a la antropología, notablemente la obra de Polanyi sobre filosofía del conocimiento.

Los antropólogos han seguido en otras tribus las líneas de investigación abiertas por Evans-Pritchard de distintas formas: así, Nadel[9] ha contrastado las distintas formas de creencia en la brujería en cuatro sociedades y Monica Wilson[10] estas formas en dos sociedades, y han relacionado las variaciones con los sistemas generales de las sociedades en cuestión. Otro fructífero análisis ha consistido en desarrollar la exposición de Evans-Pritchard de que el problema de *quién* acusa *a quién* está en el centro del problema sociológico, y que éste implica considerar a los tipos de relaciones sociales dentro de los que son normales las acusaciones y aquellos en que las acusaciones están excluidas. Los Kriges se ocupan de este contraste más explícitamente que Evans-Pritchard para los lovedu del Transvaal, y tratan de plantear el problema en términos estadísticos. Para los propósitos de mi presente argumentación, no obstante, el cambio significativo se produjo en el estudio de Mitchell de *The Yao Village*. El análisis de Evans-Pritchard de la forma en que funcionan como sistema las creencias en la brujería, la utilización de los oráculos y el uso de la magia, era tan bueno que Mitchell puede aclarar este intrincado problema con la afirmación osada: «En mi tratamiento asumo sus (de Evans-Pritchard) análisis». Esto libera a Mitchell para proceder con más profundidad en la sociología de las acusaciones, y luego de discutir los tipos de acusaciones, su argumentación alcanza el clímax en un documento de ocho páginas sobre la manera en que las acusaciones de brujería operan a lo largo de seis años en las relaciones personales y seccionales de una sola aldea yao. Aprendemos que los individuos actúan por su cuenta, combinados con distintos aliados según las presiones cambiantes, buscan una adivinación tras otra, para seguir sus ambiciones y satisfacer su sentido de la rectitud. El empleo de Mitchell de estos datos es el primer ejemplo que conozco en la antropología británica de la nueva utilización del método de los casos ampliados; y desarrolla en gran medida nuestra comprensión del rol de las acusaciones en la vida social de una aldea africana. Fue seguido de un importante artículo que analizaba las di-

9. S. F. Nadel, capítulo VI de *Nupe Religion*, Routledge and Kegan Paul, 1954; S. F. Nadel, "Witchcraft in four African societies: an essay in comparison", *American Anthropologist*, LIV, 1952.

10. M. Wilson, "Witch Beliefs and social structure", *American Journal of Sociology*, LVI, 1951.

versas significaciones de los distintos tipos de acusaciones entre los vecinos cewa, escrito por Marwick,[11] quien reconoce haber utilizado los análisis de Mitchell antes de que se publicaran. Monica Wilson ha desarrollado éste y otros puntos similares para los nyakyusa, pero el método, en mi opinión, donde mejor ha sido utilizado hasta hoy es en el estudio de Turner sobre los ndembu de Rhodesia septentrional.[12] En este análisis, después de presentar un esbozo general de la morfología social de los ndembu, Turner procede a analizar el desarrollo de las relaciones sociales y personales dentro de un número limitado de aldeas y especialmente en una aldea; y muestra como la variedad de creencias y costumbres, incluyendo las pautas de las acusaciones de brujería, las adivinaciones de la ira de los antepasados, etc., operan en la repetición de pautas y en los cambios ocurridos dentro de las aldeas ndembu. Por supuesto, el análisis es demasiado largo para poderlo citar, pero todo el que estudie el libro cuidadosamente verá en él un avance significativo, tanto teórico como en la utilización de la riqueza de los datos etnográficos.[13]

Inevitablemente, esta utilización del método de los casos extendido plantea muchos difíciles problemas, que no tengo espacio para tratar. De hecho, no veo respuestas tajantes a problemas como la fiabilidad de los datos relativos al pasado recogidos por partes interesadas, datos que tienen que utilizarse dado que el tiempo que el antropólogo pasa en el campo es limitado. Sólo puedo decir aquí que creo que las precauciones históricas ordinarias pueden aplicarse; y puesto que el método es evidentemente fructífero, estos problemas deben ser afrontados y superados, y no citados para obstruir el desarrollo del método. Brevemente puedo tocar el problema de la tipicalidad con respecto a una sociedad del área de vida social elegida de esta forma en este método. En primer lugar, el uso del caso extendido no hace desaparecer la necesidad de un esbozo de la morfología social, sobre el que insistiera Malinowski, y ésta puede que tenga que ilustrarse mediante ejemplos adecuados. Pero en este caso, la creciente utilización de estadísticas, en su forma más refinada, por los antropólogos proporciona una importante salvaguarda. Firth, Fortes y Schapera, entre los de mi generación, hicieron considerable uso de las exposiciones numéricas; pero en los años recientes, los análisis cuantitativos, desarrollados en verdaderos análisis estadísticos, se han desarrollado mucho más. También en esto Mitchell, en *The Yao Village* y en sus estudios sobre las ciudades de Africa central,[14] ha establecido

11. M. G. Marwick, "The social context of Cewa witch beliefs", *Africa*, XXII, 1952.

12. V. W. Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Manchester University Press, 1957.

13. J. A. Barnes, "Social anthropology in theory and practice: inaugural lecture at Sydney University", *Arts, the Proceedings of the Sydney University Arts Association*, I, 1958. En esta conferencia Barnes se ocupa del mismo desarrollo que yo.

14. J. C. Mitchell, *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone Paper N.º 27, Manchester University Press, 1957; J. C. Mitchell, "Urbanization, detribalization, and stabilization in Southern Africa: a problem of definition and measurement", Tex-

nuevos standards junto con Barnes[15] y Colson[16] (un americano que trabajó durante algunos años en territorios británicos); y los antropólogos más jóvenes como Freeman, Feedman, Watson, Turner y Gulliver han seguido su guía. Este tipo de análisis proporciona algún control sobre la tipicalidad; pero bien pudiera ser que tuviésemos que abandonar el concepto de sociedad total y hablar de «campos sociales», una posibilidad que destaca en la obra de Fortes, Nadel y Leach. Tampoco aquí tengo ninguna seguridad sobre qué respuesta debe darse.

He citado un ejemplo de una tendencia general de desarrollo que también exhiben otras obras, como las de Gulliver sobre los turkana[17] y la de Stenning sobre los fulani.[18] Todos los ejemplos que he tomado proceden de estudios sobre la vida doméstica y de aldea: pero creo que las mismas tendencias se dan en los estudios sobre sistemas políticos tribales. En este caso, en lugar de tomar análisis morfológicos de la estructura de las relaciones políticas de la tribu, adornados con ejemplos adecuados, los antropólogos están comenzando a plantear sus análisis de esta estructura mediante un análisis extendido de la historia real: el caso extendido en gran escala. Constituyen ejemplos la obra de Evans-Pritchard sobre los sanusi,[19] la de Barnes sobre los ngoni,[20] la de Southall sobre los alur,[21] la de Fallers sobre los soga,[22] la de Watson sobre los mambwe[23] y mi propia obra sobre los zulúes. Epstein presenta la misma tendencia en estudios urbanos.[24] Esta obra me parece que prepara una nueva aproximación a los problemas del cambio social, como muestra la forma en que Watson maneja en detalle la reacción de los mambwe a la entonces propuesta federación de las Rodesias y Nyasalandia, en contraposición a las exposiciones generales de la política moderna por parte de los antropólogos anteriores. Lo que no quiere decir que la antropología se esté convirtiendo en historia.

He esbozado lo que me parece un cambio importante en la utilización de los datos etnográficos en el tipo sociológico de antropología que se practica en Inglaterra. Considero que es un desarrollo muy

---

to preparado para la Conferencia de Abijan sobre el impacto social de la industrialización y las condiciones urbanas en Africa, 1954; etc.

15. J. A. Barnes, *Marriage in a Changing Society*, Rhodes-Livingstone Paper N.º 20, 1951; J. A. Barnes, "Measures of divorce frequency in simple societies", *J. R. A. I.*, LXXIX, 1951.

16. E. Colson, "The intensive study of small sample communities", en R. Spencer (editor), *Method and Perspective in Anthropology*, University of Minnesota Press, 1954.

17. P. Gulliver, *Family Herds*, Oxford University Press, 1957.

18. Stenning, *Pastoral Nomads*, Oxford University Press, 1959.

19. E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Clarendon Press, 1949.

20. J. A. Barnes, *Politics in Changing Society*, Oxford University Press, 1954.

21. A. W. Southall, *Alur Society*, Heffers, 1956.

22. L. A. Fallers, *Bantu Bureaucracy*, Heffers, 1956.

23. W. Watson, *Tribal Cohesion in a Money Economy*, Manchester University Press, 1958.

24. A. L. Epstein, *Politics in a Urban African Community*, Manchester University Press, 1958.

fructífero; y sugiero que un desarrollo similar, en el análisis detallado de los individuos, se está introduciendo y será importante en la antropología cultural y psicológica (de la personalidad). Por lo que se refiere a la antropología sociológica, creo que este nuevo método de presentar los hechos, mediante estadísticas y casos extendidos, no sólo requiere el desarrollo de nuevas técnicas de investigación de campo, sino que también nos permitirá abarcar mejor determinados desarrollos del aspecto teórico de la ciencia. Sólo tengo espacio para tocar estos puntos. En primer lugar, la concepción de un tipo de sistema coherentes que constituía el entramado del análisis de Radcliffe-Brown, ha dejado de ser sostenida por sus sucesores. Las obras de Evans-Pritchard y Fortes resaltaban señaladamente la existencia de hendiduras, fisiones, conflictos, etc., como algo inherente a los sistemas sociales. Nuestra visión global de un sistema social se hizo menos rígida e integrada: Leach[25] ha defendido que no vamos lo bastante lejos. Actualmente, los antropólogos aceptan el «conflicto» como parte integrante de los sistemas sociales incluso estables: he esbozado algunas de estas ideas en mis conferencias radiofónicas *Custom and Conflict in Africa.* Afirmaba aventuradamente que los problemas que están emergiendo y que engloban los problemas básicos de persistencia, estabilidad y distintos tipos de cambio en un sistema social que existe en el tiempo y en el espacio sólo pueden abordarse mediante la utilización del método de los casos extendido. El tratamiento de Simmel del conflicto, con la utilización del método de ilustraciones adecuadas, a pesar de su alto valor, padece la básica debilidad en que pone el énfasis toda mi argumentación.

En segundo lugar, hay otra tendencia en la antropología sociológica que también requiere un nuevo método para su completo desarrollo. Se está haciendo visible que cada vez es menos satisfactorio llevar a cabo análisis monográficos y comparativos basados en conceptos poco rigurosos como agnación o matrilinealidad. Vemos que estos conceptos abarcan complejos conglomerados de derechos y obligaciones, que operan con distinto peso en las diversas situaciones. Este tipo de análisis está siendo desarrollado por Peters sobre los beduinos de Cirinaica.[26] La significación del distinto peso de los elementos en estos conglomerados sólo puede elaborarse mediante el análisis de una serie de situaciones conectadas y no mediante las ilustraciones adecuadas. Esto también se aplica, por ejemplo, al tipo de problemas planteados en el reciente symposium de la Universidad de Cambridge sobre el desarrollo de los grupos domésticos, como demostró Worsley en su valoración crítica de la obra temprana de Fortes.

Considerando retrospectivamente el curso de la antropología a la luz de estos desarrollos, no sorprenderá que encuentre *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje* de Malinowski, con toda su debilidad jurídica, uno de sus libros más sorprendentes. Muchas veces he criti-

25. E. R. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Bell (Universidad de Londres), 1954. (Trad. cast. Barcelona, Anagrama, en prensa.)

26. E. L. Peters, "The proliferation of lineage segments among the Bedouin of Cyrenaica", *J. R. A. I.*, LXXX, 1960.

cado a Malinowski por su debilidad teórica: así que me parece justo terminar este ensayo rindiendo tributo a su gran aportación a nuestro método de recoger hechos, cambiando de esta forma la naturaleza de nuestros hechos. Además de esto, hizo aportaciones teóricas: pero al desarrollar nuestros métodos, creó nuestra nueva ciencia, y todavía señala el camino para los avances tanto etnográficos como teóricos. Nos dirigimos, creo, hacia una era mucho menos ordenada de investigación, con los conceptos de sociedad, estructura y cultura mucho más sometidos a examen crítico. Conforme apreciamos con más plenitud que la cultura es de hecho, en alguna medida, una amalgama y que las costumbres y los valores son independientes entre sí, discrepantes, conflictivos, contradictorios, tendremos que desplegar conceptos para tratar la vida social que sean menos rígidos y que puedan afrontar la falta de interdependencia así como la existencia de interdependencia, el azar así como la sistemática. Tal como estamos ahora al borde de este avance, siento que es importante que sigamos desarrollando los análisis monográficos como el centro aún de nuestra ciencia, aunque los continuos análisis comparativos constituyan un freno esencial. Pero, con el cambio de los análisis monográficos, tendrá que haber un cambio en la forma de las comparaciones. Defiendo también que los antropólogos vuelvan a acostumbrarse a recibir bien los grandes detalles etnográficos, incluyendo descripciones y análisis de casos extendidos, como en los años veinte y treinta recibimos bien los libros ricos en detalles de Malinowski. Creo que es fatal sentirse, como Leach, «aburrido de los hechos etnográficos».[27]

27. E. R. Leach, *op. cit.*, p. XII (citado en el Prólogo de R. Firth).

HAROLD C. CONKLIN

ETNOGRAFÍA

Los datos de la antropología cultural derivan en último término de la observación del comportamiento habitual en las sociedades concretas. Hacer, relatar y valorar tales informaciones son las tareas del etnógrafo. Aunque la realización conseguida de estas tareas está íntimamente relacionada con la validez de las interpretaciones antropológicas, culturales y sociales, la etnografía ha recibido poca atención seria. No obstante, conforme las ciencias sociales se han ido volviendo más críticas respecto a sus materiales originales, más atentas en cómo se recogen los datos, cómo se verifican y analizan, se ha desarrollado cierto interés por los métodos y la teoría etnográficos y por los aspectos más técnicos y personales de llevar a cabo la investigación etnográfica.

Mientras que la amplitud y definición de la etnografía han variado considerablemente y las opiniones difieren sobre muchos detalles, el uso contemporáneo permite unas pocas consecuencias y distinciones terminológicas generales. El etnógrafo es un antropólogo que intenta —por lo menos en parte de su trabajo profesional— recoger y describir el comportamiento culturalmente significativo de una sociedad concreta. Idealmente, esta descripción, una etnografía, requiere un largo periodo de estudio íntimo y de residencia en una comunidad pequeña bien determinada, el conocimiento de la lengua hablada y la utilización de un amplio abanico de técnicas de observación, incluyendo largos contactos cara a cara con los miembros del grupo local, participación en algunas de las actividades de este grupo y un mayor énfasis en el trabajo intensivo con los informadores que en la utilización de datos documentales o de encuesta. En su uso no específico, la etnografía es la disciplina que tiene por objeto hacer tales descripciones culturales. Cuando tiene una referencia geográfica (v. g., «etnografía polinesia»), el término designa la forma en que se concibe y practica la etnografía en la zona o el tratamiento colectivo o comparativo de las etnografías escritas sobre los pueblos que viven en esa

región. Este último uso se denomina frecuentemente etnografía comparativa o simplemente etnología.

Historia de la etnografía

Aunque las raíces de la descripción etnográfica se pierden en la antigüedad y la mayor parte de las interpretaciones (o malinterpretaciones) de las sociedades humanas han continuado transmitiéndose por vía oral, se han conservado algunas tempranas descripciones escritas. La documentación duradera de tales observaciones aumentó notablemente con los viajes europeos de descubrimiento y exploración. A pesar de las diferencias organizativas y estilísticas, es posible distinguir en la literatura la transición de las curiosas relaciones de prácticas extrañas, exóticas o extravagantes, de los actuales intentos de producir descripciones culturales válidas. Al comparar los sucesivos pasos de esta transición, no sólo deben notarse los cambios en el contenido y la intención de la etnografía, sino también la preparación y antecedentes de los investigadores y las circunstancias en que se lleva a cabo el trabajo de campo. (Es imposible tratar con detalle muchas diferencias individuales e institucionales, como las distintas concepciones del trabajo etnográfico entre los antropólogos americanos, británicos y europeos; véase, por ejemplo, Eggan, 1961; Firth, 1957; Gluckman, 1961; Griaule, 1957; Kroeber, 1957; Lowie, 1953; Richards, 1939.)

El principio de la etnografía

A partir de finales del siglo quince y a lo largo de varios cientos de años, se escribieron descripciones de las prácticas culturales extrañas, en gran medida como consecuencia de las exploraciones, la obra misionera y la creación de gobiernos coloniales y puestos avanzados (véase Howell, 1642; Rowe, 1964). Aunque hubieron algunos informes excepcionales, como las observaciones de Pigafetta sobre Cebú, incluidas en su crónica del viaje de Magallanes (1525), y los extensos textos mejicanos recogidos en el siglo XVI por Sahagún (véase Sahagún, *General History of the Things of New Spain*), la forma dominante de los primeros informes eclesiásticos y estatales era etnográficamente poco impresionante. En el siglo XIX, conforme se intensificó la exploración territorial, y los escritos de historiadores naturales, viajeros y recolectores de los museos comenzaron a sumarse a los documentos oficiales y de los misioneros, la investigación etnográfica se convirtió en un procedimiento algo más organizado. Se escribieron muchos cuestionarios, catálogos, instrucciones y guías regionales (véase Lewis, 1814; *British Association*... 1952; Neumayer, 1875). En Europa y en los Estados Unidos, las sociedades antropológicas estaban apoyadas al principio por viajeros funcionarios y otros aficionados, y más

tarde fomentadas por los museos. La institucionalización estimuló la publicación de series monográficas dedicadas en gran medida a descripciones culturales (notablemente, por ejemplo, las publicaciones del *Bureau of American Ethnology*, la *American Ethnological Society* y los grandes museos de historia natural). Entre los grandes hitos se encuentra la descripción de Morgan de la cultura séneca (1851), los informes de investigación de campo del cambio de siglo como el estudio de Rivers sobre los toda (1906) y unas cuantas obras refrescantemente innovadoras como el estudio de Barton sobre la ley ifugao (1919), en que se demuestra el valor de la perspectiva del método de los casos. Para el final de la I Guerra Mundial se había acumulado grandes cantidades de materiales etnográficos publicados sobre muchas regiones, pero aunque algunos estudiosos, como Boas, habían empezado a trabajar en profundidad con los informadores sobre problemas lingüísticos concretos y otro tipo de otros problemas culturales (véase Jakobson, 1959; Smith, 1959), la mayor parte de esta literatura ha sido obra de personas que no eran antropólogos (v. g., Morgan era abogado, Barton maestro de escuela y dentista), que por una diversidad de razones se habían sentido atraídos por la materia, y en el curso de breves visitas, inspecciones o por asociación accidental, habían adquirido la suficiente experiencia de campo para escribir interesantes descripciones de sus observaciones. Hacia el final de este período, los museos proporcionaban la mayor parte del apoyo para la investigación de campo. En general, la investigación etnográfica, como corresponde, estaba dominada por intereses centrados en los objetos, un formato de modelo tópico para las observación y recolección, y para la utilización intensiva de intérpretes.

La etnografía antes de la II Guerra Mudial

Hacia 1925 la investigación etnográfica de campo se había convertido en una actitud profesional establecida. Se había producido un sensible cambio de la mera aceptación del trabajo de campo por una atención más crítica y artesanal a su ejecución, un viraje de la preocupación dominante por la acumulación de datos a un análisis más profundo de las pautas culturales concretas. Muchos de estos cambios fueron consecuencia directa de las obras de Malinowski (especialmente 1922 y 1935) basadas en sus prolongadas y detalladas observaciones en las islas Trobriand. Su insistencia en la utilización de la lengua local, residiendo durante largo tiempo con el grupo que se trata de estudiar, y la delineación de los fenómenos culturales funcionalmente relacionados en contextos especificables, espoleó un serio replanteamiento de muchos aspectos de la investigación etnográfica. El creciente interés por los contextos culturales condujo a preocuparse por el rol del etnógrafo en la situación del trabajo de campo y una valoración más cuidadosa de la forma en que se recogían los datos (Mauss, 1947; Mead, 1947; Osgood, 1940). En parte como resultado del desarrollo de la lingüística, la sociología, y la psicología, los etnógrafos

comenzaron a mostrar mayor interés por la teoría general y los métodos descriptivos, así como a sacar partido del ampliado abanico de técnicas de investigación, como la recogida de historias biográficas, el manejo de los test proyectivos y el uso intensivo de películas. La investigación de campo se orientó cada vez más hacia el interés por los problemas generales de la variabilidad cultural y por la naturaleza de los universales culturales. En la década de 1930, los intentos de proporcionar la necesaria información etnográfica sobre analizadores de rasgos y comprobadores de hipótesis condujeron a diversas formas de estandarización, como el *Outline of Cultural Materials* (Universidad de Yale, 1938), para ayudar a organizar los archivos y los índices de referencias cruzados de las observaciones de campo. Este desarrollo ayudó a los estudios cuantitativos y comparativos, y amplió de forma importante los inventarios existentes de detalles culturales.

No obstante, los detalles solían carecer de especificación contextual y, de este modo, estos esfuerzos dirigieron la atención sobre la debilidad inherente de confiar en formatos preparados para dirigir la investigación de campo de orientación funcionalista. Críticas y experimentos similares con muchos métodos de trabajo de campo ayudaron a que aparecieran nuevas exigencias de niveles más altos de investigación. Durante esta fase decayó la influencia del padrinazgo de los museos y de la etnografía de aficionados. Los investigadores de campo estaban en su mayor parte preparados como antropólogos en departamentos universitarios para graduados y estaban subvencionados por becas de fundaciones privadas y estatales.

La etnografía después de 1950

A continuación de la II Guerra Mundial la etnografía comenzó a atraer mayor atención teórica y metodológica. De particular interés es el renovado y ampliado interés por la clasificación, que tiene crucial importancia (Needham, 1963, pp. VII-IX). También se produjo un aumento del énfasis sobre los sistemas de comunicación y los modelos estructurales (v. g., Lévi-Strauss, 1958); sobre la extensión de los principios desarrollados en la lingüística estructural a las descripciones etnográficas (v. g., Goodenough, 1951); sobre el estudio detallado de los subsistemas culturales (v. g., Conklin, 1957; Frake, 1964*b*; Pospisil, 1958); sobre el contraste entre los aspectos cuantitativos y cualitativos de las observacioens de campo (Leach, 1961); y sobre el desarrollo de medios más eficaces para explicar las variaciones tanto personales como culturales en las situaciones de campo reales (Condominas, 1966). Al principio de esta fase se produjo un señalado aumento en el número de etnógrafos profesionales, de las fuentes de subvención y de las oportunidades de trabajo de campo.

Los esfuerzos acumulativos de los etnógrafos por ir más allá de la narración acrítica y la presentación incoherente de supuestos detalles culturales se han centrado sobre la determinación de lo que constituye la descripción cultural válida y sobre la formulación de métodos que puedan ser más eficaces para derivar afirmaciones generales de las observaciones recogidas. Por ejemplo, se ha sugerido que idealmente la etnografía constituye una gramática cultural, una teoría abstracta que proporciona reglas para producir, anticipar e interpretar adecuadamente los comportamientos culturales en escenarios dados (Conklin, 1964; Frake, 1964*a*; Goodenough, 1957). Según esta concepción, se ocupa de los criterios valorativos como el de completitud (tanto en profundidad como en anchura), concisión y exactitud. Las nuevas formas de aproximación para conseguir análisis de campo más fidedignos y más reveladores han incluido 1) el tratamiento formal de los subsistemas culturales, en el que los fenómenos culturales pertinentes están discretamente organizados o bien son relacionalmente describibles en términos de un número pequeño de procesos o contrastes dimensionales (las definiciones componenciales y la reducción formularia y la reorganización de los términos mediante reglas específicas se han aplicado con mayor frecuencia a los análisis de parentesco [véase Lounsbury, 1964]); y 2) los análisis intraculturales de las clasificaciones folk, especialmente de los fenómenos naturales. El estudio de la ciencia folk (véase Colby, 1964) ha llevado a cierto número de desarrollos, tales como los análisis más específicos de las taxonomías folk (Berlin y otros, 1966; Conklin, 1962). Junto con otros tipos de análisis de conjuntos contrastados, subsegregados y vinculación de redes, a veces estos esfuerzos se han conocido como *etnociencia* (Sturtevant, 1964). Los problemas de los procedimientos metodológicos alternativos (Burling, 1963) y de los múltiples contextos y canales de códigos (Hymes, 1962) también han sido examinados. Los principios que guían muchos esfuerzos recientes reflejan la influencia de la lingüística, la lógica, las matemáticas y la biología sistemática. Los primeros resultados de su aplicación a la etnografía son, a su vez, desarrollos estimulantes en campos como la sociología (Cicourel, 1964) y la arqueología (Chang, 1967). Además, generalmente se está de acuerdo, incluso cuando difieren en gran medida las opiniones sobre la naturaleza de las pruebas válidas (v. g., Metzger, 1965), en que la teoría y el método, así como las técnicas, deben ser constantemente comprobados sobre el terreno.

Técnicas

Los instrumentos para reunir, almacenar, reparar, reorganizar, expresar y utilizar los datos de la investigación de campo mientras todavía se está sobre el terreno han tenido múltiples desarrollos técnicos

(Kano y Segawa, 1945; Rowe, 1953). El magnetofón, el cine, la fotogrametría, los mapas aéreos y la utilización de computadoras en los análisis textuales y demográficos sólo son unas pocas de las nuevas técnicas frecuentemente empleadas en el tratamiento de los datos etnográficos. Seleccionar entre estos muchos artilugios y diversas técnicas interaccionales los más apropiados para mantener archivos etnográficos constituye una tarea complicada. El etnógrafo trata de no basarse solamente sobre los esbozos y cuestionarios publicados; evita celebrar conversaciones con informadores en escenarios artificiales; y huye de la cuantificación prematura y de la medición superdiferenciada. Inicialmente por lo menos, la flexibilidad, la curiosidad, la paciencia y la experimentación con muchos instrumentos y procedimientos alternativos resulta deseable. En las conversaciones diarias entre el investigador de campo y el informador, por ejemplo, el interés por y la utilización de las siguientes técnicas verbales han tenido gran rendimiento, aunque no siempre con la misma fortuna: la recogida y utilización de la pregunta natural y el entramado de comentarios (es decir, las formas en que normalmente se solicita la información y se transmite en la lengua local); la anotación y utilización de secuencias de preguntas-respuestas y sus implicaciones; la comprobación mediante la sustitución intencionada de referencias aceptables e incongruentes; la comprobación mediante perífrasis; la comprobación mediante referencias a situaciones hipotéticas; la comprobación mediante ampliaciones experimentales de las referencias; y la comprobación mediante el cambio de estilos, canales, código de señales, contenido del mensaje y roles (por referencia o por impersonalización). De manera similar, al hacer observaciones visuales y no verbales, la experimentación inicial y la flexibilidad ayudan a determinar núcleos y límites de las escenas, de los acontecimientos inventariados y de los roles clave, etc. Los medios gráficos y los modelados de plástico han proporcionado dimensiones adicionales para la exploración de las situaciones reales o hipotéticas, no fáciles de investigar de otra forma. Además, los etnomodelos, con frecuencia ignorados o tratados sólo anecdóticamente, pueden clarificar y facilitar las observaciones de campo. Cuando los sistemas locales han sido cualitativamente establecidos, hay que aplicar otros procedimientos, como las técnicas de scaling, para aumentar la amplitud de las observaciones y proporcionar bases para la cuantificación de las distintas clases de medidas discretas, directas e indirectas. Conforme la tecnología disponible posibilita una manipulación más elaborada de los datos de campo, mayor atención debe dedicarse a la interacción informador-etnógrafo, no sólo en términos de elucidar las rutinas, sino también en lo referente a los cambios críticos y probabilísticos en el medio ambiente microsociológico.

Personal

Puesto que los etnógrafos interactúan personal y socialmente con los informadores, se encuentran llevando a cabo un tipo único de historia natural, en la que el observador se convierte en parte de (y en activo participante en) el universo observado. La amplitud de este compromiso y su importancia para la recogida etnográfica depende de muchas consideraciones situacionales, incluyendo las personalidades de los etnógrafos y de sus informadores. En algunos tipos de investigación de campo, el éxito o el fracaso del etnógrafo puede depender tanto de las impresiones que hace localmente (Goffman, 1956) como de los acontecimientos culturales observados. El reconocimiento informal de estas variables se refleja frecuentemente en la literatura no técnica y en las anécdotas humorísticas que circulan entre los colegas. Con cada vez mayor frecuencia han aparecido narraciones más sistemáticas de estos factores del trasfondo personal y sus consecuencias (v. g., Berreman, 1962; Casagrande, 1960). Especialmente cuando se trata de la investigación a largo plazo de relaciones personales íntimas, muchos antropólogos estarían de acuerdo con Condominas (1965, p. 35) en resaltar la «nécessité d'ethnographier les ethnographes». Los métodos de valorar tal información contextual no están todavía bien desarrollados, pero una información más cuidadosa y sensible de las clases de transacciones envueltas en la investigación etnográfica (Oliver, 1958) y del espectro total de los compromisos sociales que afectan a estas transacciones (Junker, 1960; Mintz, 1960), pueden conducir a la deseada conciencia y, por tanto, a los adecuados ajustes en la investigación continuada. La posibilidad de combinar tal sensibilidad con el dominio técnico del análisis etnográfico ha sido dramáticamente ilustrada en las recientes aportaciones de Paul Friedrich (véase Tagari, 1964) y de Laura Bohannan (1966).

Traducción

Los problemas de la etnografía son, en su sentido más amplio, los de la traducción. En último término, todas las observaciones deben ser «traducidas» al código descriptivo del etnógrafo. Así, la teoría lingüística y en particular la teoría de la traducción tienen especial importancia para la etnografía (Gumperz y Hymes, 1964; Nida, 1964). Y aunque la etnografía y la lingüística no sean idénticas, hasta cierto punto son mutuamente dependientes (Hockett, 1954). Además, a pesar del hecho de gran parte de la investigación etnográfica se ocupa de comportamientos no verbales, las observaciones, incluso de los procesos culturales más inarticulados, suelen identificarse, conformarse e incluso cuantificarse por medio de juicios expresados por informadores. El interés de la lingüística general y de la antropología por la teoría semántica ha sido en gran medida una respuesta a las discusiones de los problemas etnográficos (v. g., Colby, 1966; Conklin, 1962; Lamb, 1966; Romney y D'Andrade, 1964; cf. Malinowski, 1935). Espe-

cial atención se ha dedicado a la diversidad de relaciones semióticas, la multiplicidad de los contextos y los sistemas relacionados de comunicación, y a la importancia de los análisis de contraste de conjuntos terminológicos completos.

Desde 1950 la revaluación crítica de la teoría y la práctica ha conducido a un mayor aprecio de los problemas técnicos y humanos inherentes a la investigación etnográfica. La excitación intelectual y la controversia han intensificado los esfuerzos por refinar los métodos para reducir la complejidad cultural aparente y la indeterminación a exposiciones claras, sistemáticas y eficaces.

BIBLIOGRAFIA

Otras fuentes importantes, distintas de las aquí catalogadas, pueden encontrarse en las bibliografías de Colby, 1966; Conklin, 1962; 1964; Nida, 1964; Sturtevant, 1964. También deben consultarse los artículos y referencias anejas de las siguientes recolecciones: Adams y Preiss, 1960; Casagrande, 1960; Firth, 1957; Gumperz y Hymes, 1964; Romney y D'Andrade, 1964. La mayor parte de las referencias tempranas de esta bibliografía consiste en guías, cuestionarios o conjuntos de instrucciones para exploradores, viajeros y coleccionistas. Otras obras sólo se catalogan si se citan en el texto.

ADAMS, RICHARD N., y PREISS, JACK J. (editores), 1960, *Human Organization Research: Field Relations and Techniques*, Homewood, Ill., Dorsey.

BURTON, ROY F., *Ifugao Law*, University of California Publications in American Archeaology and Ethnology, Vol. 15, N.º 1, Berkeley, Univ. of California Press.

BERLIN, BRENT; BREEDLOVE, DENNIS E. y RAVEN, PETER H., 1966, "Folk Taxonomies and Biological Classifications", *Science* 154, n.º 3746:273-275.

BERLIN, K. MUSEEN, MUSEUM FÜR VÖLKERKUNDE, 1896, *Instruction für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Central Ostafrika*, Berlin, The Museum.

BERREMAN, GERALD D., 1962, *Behind Many Masks: Ethnography and Impression Management in a Himalayan Village*, Society for Applied Anthropology, Monograph N.º 4, Ithaca, N. Y., The Society.

BOHANNAN, LAURA, 1966, "Shakespeare in the Bush", *Natural History* 75, n.º 7: 28-33.

BRITISH ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE, 1852, *A Manual of Ethnological Inquiry: Being a Series of Questioned Concerning the Human Race, for the Use of Travellers and Others, in Studying the Varieties of Man*, Londres, Taylor and Francis.

BRITISH ASSOCIATION FOR THE ADVANCEMENT OF SCIENCE (1874), 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, edición revisada, Londres, Routledge.

BRITISH MUSEUM, DEPARTAMENT OF THE BRITISH AND MEDIEVAL ANTIQUITIES AND ETHNOGRAPHY, 1905, *Anthropological Queries for Central Africa*, compilado por C. H. Read, Londres, The Museum.

BURLING, R., 1963, "Garo Kinship Terms in the Analysis of Meaning", *Ethnology* 2:70-85.

CASAGRANDE, JOSEPH B. (editor), 1960, *In the Company of Man: Twenty Portraits by Anthropologists*, Nueva York, Harper.

(CASS, LEWIS) 1823, *Inquiries Respecting the History, Traditions, Language, Manners, Customs, Religion, etc., of the Indians Living in the United States*, Detroit, Mich., Sheldon and Reed.

CHANG, KWANG-CHIH, 1967, *Rethinking Archaeology*, Nueva York, Random House.

CICOUREL, AARON V., 1964, *Method of Measurement in Sociology*, Nueva York, Free Press.

COLBY, B. N., 1966, "Folk Science Studies", *Palacio* 70, n.º 4:5-14.

Colby, B. N., 1966, "Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey", *Current Anthropology* 7:3-32.

Condominas, Georges, 1965, *L'exotique est quotidien: Sar Luk, Viet-nam Central*, Paris, Plon.

Conklin, Harold C., 1957, *Hanunóo Agriculture: A Report on an Integral Bustem of Shifting Cultivations in the Philippines*, FAO Forestry Development Paper N.º 12, Roma, Organización para la Agricultura y la Alimentación.

Conklin, Harold C., 1962, "Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies", pp. 119-141, en Conference of Lexicography, Universidad de Indiana, 1960, *Problems in Lexicography*, editado por Fred W. Householder y Sol Saporta, Bloomington, Universidad oe Indiana, Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics. Publicado también en el volumen 28, n.º 2, parte 4 del *International Journal of American Linguistics*, y en la publication N.º 21 de Indiana University, Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics.

Conklin, Harold C., 1964, "Ethnealogical Method", pp. 25-55 en Ward H. Goodenough (editor), *Exploration in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*, Nueva York, McGraw-Hill.

Eggan, Fred, 1961, "Ethnographic Data in Social Anthropology in the United States", *Sociological Review* 9:19-26.

Firth, Raymond (editor) (1957), 1964, *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski*, Nueva York, Harper.

Foucart, George, 1919, *Introductory Questions on African Ethnology*, El Cairo, Publicaciones del Instituto Francés de Arqueología Oriental.

Frake, Charles O., 1964*a*, "Notes on Queries in Ethnography", *American Anthropologist*, New Series 66, n.º 2, parte 2: 132-145.

Frake, Charles O., 1964*b*, "A Structural Account of Subanun 'Religious Behavior'", pp. 111-129, en Ward H. Goodenough (editor), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*, Nueva York, McGraw-Hill.

Frazer, James G. (1907), 1916, *Questions on the Customs, Beliefs and Language of Savages*, Cambridge Univ. Press.

Gluckman, Max, 1961, "Ethnographic Data in British Social Anthropology", *Sociological Review* 9:5-17. (Trad. cast. incluida en este volumen.)

Goffman, Erving (1956), 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, Nueva York, Doubleday.

Goodenough, Ward H., 1951, *Property, Kin, and Community on Truk*, Yale University Publications in Anthropology, n.º 46. New Haven, Yale Univ. Press.

Goodenough, Ward H. (1957), 1964, "Cultural Anthropology and Linguistics", Georgetown University, Washington, D. C., Institute of Languages and Linguistics, *Monographs Series on Languages and Linguistics* N.º 9:167-173.

Griaule, Marcel, 1957, *Méthode de l'ethnographie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Gumperz, John J. y Hymes, Dell H. (editores), 1964, "The Ethnography of Communications", *American Anthropologist* New Series, número especial 66, n.º 6, parte 2.

Hockett, Charles (1954), 1958, "Chinese Versus English: An Exploration of the Whorfian Theses", pp. 106-123, en Harry Hoijer (editor) *Language and Culture: Conference on the Interrelations of Language and Others Aspects of Culture*. Univ. of Chicago Press. Véase también los comentarios de Hockett en la discusion.

Hockett, Charles, 1964, "Scheduling", pp. 125-144, en F. S. C. Northrop y Helen H. Livingstone (editores), *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*, Nueva York, Harper.

Howell, James (1642), 1895, *Instructions for Forreine Travell*, Londres, Moseley.

Hymes, Dell H., 1962, "The Ethnography of Speaking", pp. 13-53, en Anthropological Society of Washington, *Anthropology and Human Behavior*, Washington, The Society.

Jackson, John R., 1834, *Aide-mémoire du voyageur: Du questions relatives à la géographie physique et politique, etc.*, Paris, Bellizard.

Jakobson, Roman, 1959, "Boas' View of Gramatical Meaning", pp. 139-145, en Walter Goldsmidt (editor), *The Anthropology of Franz Boas*, American Anthropological Association, Memoir N.º 89, Menasha, Wisc.

JUNKER, BUFORD H. (1960), 1962, *Field Work: An Introduction to the Social Sciences*, Univ. of Chicago Press.

KANO, TADAO, y SEGAWA, KOKICHI (1945), 1956, *An Illustrated Ethnography of Formosa Aborigines*, volumen 1, The Yami, edición revisada, Tokyo, Maruzen.

KELLER, ALBERT G., 1903, *Queries in Ethnography*, Nueva York y Londres, Longmans.

KIRSCHBAUM, FRANZ J., y FÜRER-HAIMENDORF, CRISTOPH VON, 1934, *Anleitung zu ethnographischen und linguistischen Forschungen mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse auf Neuguinea und den umliegenden Inseln*, St. Gabriel-Mödling (Austria), Verlag "Anthropos".

KROEBER, ALFRED L., 1957, *Ethnographic Interpretations: 1-6*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, Vol. 47, n.º 2, Berkeley, Univ. of California Press. Véase especialmente el capítulo 1, "What Ethnography is".

LAMB, SYDNEY M., 1966, "Epilegomena to a Theory of Language", *Romance Philology* 19:531-573.

LEACH, EDMUND R., 1961, *Pul Eliya, a Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*, Cambridge Univ. Press.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1958), 1963, *Structural Anthropology*, Nueva York, Basic Books. Originariamente publicado en francés. (Trad. cast., Buenos Aires: E.U.D.E.B.A.)

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1966, "Anthropology: Its Achievements and Future", *Current Anthropology* 7:124-127.

LEWIS, MERIWETHER (1814), 1922, *History of the Expedition Under the Command of Captains Lewis and Clark to the Sources of the Missouri*, 3 vols., Nueva York, Allerton. El volumen 1, pp. XXVII-XXVIII, incluye un cuestionario de las observaciones etnográficas de Lewis y Clark. En 1956 Dover publicó una edición en rústica.

LOUNSBURY, FLOYD G., 1964, "A Formal Account of the Crow and Omaha-type Kinship Terminologies", pp. 351-393, en Ward H. Goodenough (editor), *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*, Nueva York, McGraw-Hill.

LOWIE, ROBERT H., 1953, "Ethnography, Cultural and Social Anthropology", *American Anthropologist* New Series 55:527-534.

LUSCHAN, FELIX VON (1904), 1909, *Anleitung für ethnograpische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Oceanien*, 3.ª ed., Berlin, Unger.

LUSCHAN, FELIX VON, 1906, "Anthropologie, Etnographie und Urgeschichte", vol. 2, pp. 1-123, en Georg von Neumayer (editor), *Anleitung tung zu wissenschaftlichen Beobachtung auf Reisen*, 3.ª ed., Hanover (Alemania), Jänecke.

MALINOWSKI, BRONISLAW (1922), 1960, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London School of Economics and Political Science, Studies, n.º 65, Londres, Routledge; Nueva York, Dutton. En 1961 Dutton publicó una edición en rústica. (Trad. cast., Península, Barcelona.)

MALINOWSKI, BRONISLAW (1935), 1965, *Coral Gardens and their Magic*, 2 volúmenes con una nueva introducción de E. R. Leach, Bloomington, Indiana Univ. Press, Volumen 1: *Soil-Tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Island*. Volumen 2: *The Language of Magic and Gardening*. (Trad. cast. Barcelona, Barral Editores).

MARIN, LOUIS (1924), 1925, *Questionnaire d'ethnographie: Tables d'analyse en ethnographie*, Alençon (Francia), Laverdure. Publicado originalmente en el *Bulletin* de la Société d'Ethographie de Paris.

MAUSS, MARCEL, 1947, *Manuel d'ethnographie*, París, Payot.

MEAD, MARGARET, 1947, *The Mountain Arapesh*: III. Socio-economic Life. IV. Diary of Events in Alitoa. American Museum of Natural History, *Antropological Papers* 40, parte 3.

METZGER, DUANE, 1965 (Una recensión de) *The Nature of Cultural Things*, de Marvin Harris, *American Anthropologist* New Series 67:1293-1296.

MINTZ, SYDNEY W., 1960, *Worker in the Cane: A Puerto Rican Life History*, Caribbean Series, 11, New Haven, Yale Univ. Press.

MORGAN, LEWIS HENRY (1851), 1962, *The League of the Iroquois*, Nueva York, Ci-

tadel. Originariamente publicado como *The League of the Ho-dé-no-sau-nee, or Iroquois*. La edición de 1901 fue editada con muchas notas de Herbert M. Lloyd. Una edición rústica en dos volúmenes fue publicada, en 1954, por Human Relations Area Files.

NEEDHAM, RODNEY, 1963, "Introduction", pp. VII-XLVIII, en Emile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, traducido y editado por Rodney Needham, Univ. of Chicago Press.

NEUMAYER, GEORG VON (editor), 1875, *Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen*, 2 volúmenes, Berlín, Oppenheim.

NIDA, EUGENE A., 1964, *Toward a Science of Translating*, Leiden (Holanda), Brill.

OLIVER, DOUGLAS, 1958, "An Ethnographer's Method for Formulating Descriptions of 'Social Structure'", *American Anthropological* New Series 60:801-826.

OSGOOD, CORNELIUS, 1940, *Ingalik Material Culture*, Yale University Publications in Anthropology, n.º 22, New Haven, Yale Univ. Press.

PIGAFETTA, ANTONIO (1525), 1906, *Magellan's Voyage Around the World*, editado por James A. Robertson, 2 volúmenes, Cleveland, Clark. (Ed. cast. Madrid, Austral, Espasa-Calpe).

POSPISIL, LEOPOLD, 1958, *Kapauku Papuans and Their Law*, Yale University Publications in Anthropology, n.º 54, New Haven, Yale Univ. Press, Depto. de Antropologia.

RICHARDS, AUDREY I., 1939, "The Development of Field Work Method in Social Anthropology", pp. 272-316, en Frederic C. Bartlet y otros (editores), *The Study of Society*, Nueva York, Macmillan.

RIVERS, WILLIAM H. R., 1906, *The Todas*, Nueva York y Londres, Macmillan.

ROMNEY, A. KIMBALL, y D'ANDRADE, ROY GOODWIN (editores), 1964, "Transcultural Studies in Cognition", *American Anthropologist* New Series 66, n.º 3, parte 2. Número especial.

ROWE, JOHN H., 1953, "Technical Aids in Anthropology: A Historical Survey", pp. 895-940, en International Symposium on Anthropolooy, Nueva York, 1952, *Anthropology*, editado por Alfred L. Kroeber, Univ. of Chicago Press.

ROWE, JOHN H., 1964, "Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century", Kroeber Anthropological Society, *Papers* N.º 30:1-19.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE, *General History of the Things of New Spain, Florentine Codex*, libros 1-13, traducción de A. J. O. Andersen y C. E. Dibble, Santa Fe, N. M., School of American Research, 1950-1964.

SMITH, MARIAN H., 1959, "Boas 'Natural History' Approach to Field Method", pp. 46-60, en Walter Goldschmidt (editor), *The Anthropology of Franz Boas*, American Anthropological Associations, Memoir N.º 89, Menasha, Wisc.

STURTEVANT, WILLIAM C., 1964, "Studies in Ethnoscience", *American Anthropologist* New Series, Número especial 66, n.º 3, parte 2:99-131.

TAGAZI, SHIVASHANKARA PILLAI, 1964, "Under the Mango Tree", *Texas Quaterly* 7, n.º 2:54-63. Traducido y editado por Paul Friedrich y K. N. Parameshwaran Nayar.

YALE UNIVERSITY INSTITUTE OF HUMAN RELATIONS (1938), 1961, *Outlines of Cultural Materials*, 4.ª edición, revisada por George P. Murdock y otros, New Haven, Human Relations Area Files.

III. Comparaciones en antropología

EDMUND R. LEACH

EL MÉTODO COMPARATIVO EN ANTROPOLOGÍA

La antropología social y la cultural se ocupan de tres tipos principales de problemas: 1) la descripción de los hechos etnográficos, 2) la reconstrucción inductiva de la historia cultural de largo alcance y 3) el desarrollo de proposiciones generales sobre el comportamiento humano culturalmente regulado. La comparación intercultural es un elemento esencial en cualquir caso tanto del segundo como del tercer problema. Puesto que la construcción de la antropología teórica comienza con las inferencias inductivas hechas a partir de los hechos etnográficos débilmente interrelacionados, la argumentación siempre puede *ilustrarse* con comparaciones interculturales. Hay quien cree que, bien manipulada, esta combinación de inducción más ejemplificación puede conducir al descubrimiento de verdaderas «leyes» sociológicas, análogas a la «ley» de la gravedad o al «principio» de la conservación de la energía. Alegan que estas regularidades pueden demostrarse bien como verdades universales o bien como probabilidades estadísticas. En este artículo se examinarán algunas de las variedades normales de esta doctrina.

La explicación científica

La analogía de las ciencias naturales

En las ciencias naturales se da por supuesto que el comportamiento de todos lo materiales sometidos a observación está determinado por leyes de la naturaleza. Todo experimento es repetible y las incoherencias que resultan significan fallos técnicos o bien fallos de comprensión. La incoherencia nunca puede hallarse en el comportamiento del objeto de estudio, puesto que los materiales del experimento no tienen voluntad propia.

Con este supuesto básico subyaciendo a todas las formulaciones teóricas, las descripciones exactas y los experimentos rígidamente controlados siempre conducen a la comprensión del mecanismo del proceso natural. Esta comprensión debe capacitar al científico para predecir con confianza la probabilidad estadística de los acontecimientos futuros. Una parte esencial del procedimiento científico consiste en el desarrollo de conceptos exactamente definidos (como los de especies, elementos, moléculas, átomos, partículas elementales, masa, energía, presión, dimensión espacial, temperatura) que en conjunto proporcionan un acuerdo internacional sobre la trama de referencias en cuyos términos pueden describirse los fenómenos concretos observados por distintos investigadores. El progreso científico sólo es posible gracias a que todos los especialistas de una disciplina dada utilizan unidades de descripción que son comúnmente aceptadas y tienen una significación exactamente definida. La filosofía que subyace a toda esta ciencia es atomística y el «modelo de la realidad» consiste en un sistema de relaciones entre unidades que, para los propósitos arbitrarios de la discusión, se suponen aisladas e impermeables.

Estas características de las ciencias naturales han sido conscientemente imitadas por los principales teóricos de las ciencias sociales, pero éstos se han negado a admitir que los dos campos son análogos más bien que homólogos. Por desgracia, hay varias características inherentes a los datos de las ciencias sociales que plantean serias dudas sobre hasta qué punto la metodología de las ciencias naturales está verdaderamente justificada.

No puede presumirse que el objeto de estudio humano tenga una actitud neutral. A determinados niveles de organización, el material humano tiene voluntad propia y, en consecuencia, toda predicción basada en el análisis de la experiencia pasada debe someterse a restricción. El problema de si los fenómenos sociales consisten en acontecimientos determinados por las voluntades individuales o bien en procesos no afectados por las intenciones individuales es el punto básico que distingue el método de la historia del método de la sociología. El sociólogo busca los hechos sociales que corresponden a los fenómenos naturales, en el sentido de que son predecibles y se resisten a la manipulación por las voluntades humanas individuales. Durkheim creía que existen tres clases principales de hechos sociales, a saber: 1) la lengua y otros códigos de comunicación mediante los cuales los miembros de una sociedad se comunican unos con otros; 2) los hechos estadísticos de tipo demográfico y económico, que constituyen medidas de la situación de la sociedad más bien que de la voluntad de los individuos (por ejemplo, el índice de suicidios o el índice de desempleo, que se han utilizado respectivamente como medidas de la salud psicológica y la salud económica del conjunto de la sociedad); 3) las «costumbres» y «normas jurídicas». En esta última categoría es donde existen las mayores dificultades. ¿Hasta qué punto se trata realmente de fenómenos que son externos al individuo? ¿Qué es una costumbre? ¿Es una descripción de cómo se comporta la gente o de cómo se supone que se comporta? Considérense los si-

guientes ejemplos. Podemos aprender en las páginas de una obra standard de etnografía que entre los kurdos es *habitual* que un hombre se case con la hija del hermano de su padre. También podemos aprender que en una concreta comunidad kurda, en 1951, el 45 por ciento de todos los matrimonios se ajustaban a ésta pauta habitual (Barth, 1954). Por otra parte, mientras que la descripción etnográfica standard sobre las islas Trobriand dice que es *habitual* que un hombre se case con la hija de la hermana de su padre, una encuesta demográfica muy detallada a cabo en 1951 sólo recoge un matrimonio entre varios cientos (Powell, 1957). ¿Qué tenemos que hacer con tales discrepancias? Si hay que comparar interculturalmente las costumbres, ¿qué es lo que se debe comparar? En las ciencias naturales no se plantea este tipo de dificultad. La secuencia del procedimiento de investigación está absolutamente estandarizada: en todos los experimentos, las observaciones individuales se interpretan como ejemplificaciones de una regularidad de la naturaleza, de un acontecimiento *normal*. A partir de una serie de tales normalidades probadas, el observador deduce un principio de regularidad o «ley». Pero en antropología, las costumbres y normas jurídicas son *normativas*, no *normales;* aunque su naturaleza pueda ser muchas veces descubierta directamente mediante preguntas y respuestas, en absoluto puede ser descubierta mediante la medida de los detalles del comportamiento real. Los materiales brutos de la etnografía pueden ensamblarse como un conjunto de acontecimientos individualmente observados o bien como un conjunto de acontecimientos normales (ocurrencias reales medias), o bien como un conjunto de pautas normativas ideales (costumbres verbalizadas). Pero la última clase no es una derivación de las otras dos. No es en absoluto evidente por qué las costumbres —es decir, las pautas normativas ideales de comportamiento— deben tener características comparables a las regularidades que encontramos en las leyes naturales. Las regularidades de las leyes naturales son resúmenes de acontecimientos que realmente se producen; las costumbres son meras configuraciones mentales.

La mayor parte de los científicos sociales, pero especialmente los antropólogos, entienden que se ocupan de personas que viven en condiciones sociales «ordinarias» más bien que «artificiales». Los antropólogos sociales están excluidos de los experimentos de laboratorio. No obstante, algunas veces se ha sugerido que si el antropólogo compara los fenómenos «ordinarios» de dos o más contextos culturales distintos, el procedimiento sería equivalente a hacer repetidas observaciones en un experimento controlado de laboratorio (véase, por ejemplo, Ackerknecht, 1954, p. 125). Se sostiene esto para justificar la comparación estadística de datos procedentes de situaciones culturales completamente distintas. Por ejemplo, en muchas sociedades se encuentra una regla de filiación matrilineal asociada con una terminología de parentesco en que la hermana del padre y la hija de la hermana del padre se sitúan en una categoría única. Algunos autores tratan esta asociación como una especie de ley natural, de tal forma que si se verificara la correlación en todos los sistemas matrilineales

conocidos, la probabilidad de que se presentara en cualquier caso nuevo podría concretarse. De este modo, cuando en una muestra de cincuenta sociedades con «filiación exclusivamente matrilineal y exogamia», sólo el 42 por ciento se ajusta a la pauta esperada, no obstante, Murdock alega que esta correlación «tiende a ocurrir» y que, por tanto, el teorema está «validado de forma concluyente» (Murdock, 1949, pp. 166-167). Este tipo de estadísticas parece carecer de todo sentido. No nos dice si la correlación se mantendrá o no en cualquier caso futuro. Además, el parecido entre tal descubrimiento y un verdadero descubrimiento científico es absolutamente engañoso. El vínculo entre la filiación matrilineal y el uso del término de parentesco es una cuestión de lógica. La correlación puede deducirse directamente de las operaciones necesarias para crear una definición satisfactoria de la expresión «grupo de filiación matrilineal». Lo sorprendente no es la asociación empírica de los hechos, sino su ausencia. La circunstancia de que la estadística de Murdock no funcione al cien por cien nos proporciona una información útil, pero científicamente desconcertante, de que los datos culturales no siempre son coherentes, y esto invalida toda la metodología. Similares críticas destructivas pueden plantearse contra todos los intentos de mostrar que las correlaciones de las costumbres conforman probabilidades estadísticas interculturales (Köbben, 1952).

Los hechos culturales no pueden discriminarse fácilmente en unidades últimas a las que pueda darse una descripción taxonómica exacta. Hace una generación era bastante normal que los antropólogos escribieran como si «una cultura» fuese un ensamblaje simple de partículas o rasgos elementales, cuya naturaleza podía concretarse con exactitud. La realidad social, pues, podía ser descrita como un sistema de relaciones entre características individualidades que se repetían en distintos contextos culturales, exactamente igual que los átomos individuales de los elementos concretos se repiten en distintos contextos químicos. Esta orientación era insostenible para los datos culturales. Las unidades de las descripciones antropológicas ordinarias —expresiones como «filiación patrilineal», «residencia uxorilocal», «matrimonio entre primos cruzados matrilaterales», «culto a los antepasados», «precio de la novia», «cultivo itinerante», etc.—, que todavía se utilizan como rasgos diferenciadores incluso en las formas más sofisticadas de análisis intercultural, no son de ninguna forma comparables a los elementos de diagnóstico exactamente definidos que constituyen las unidades de discurso de las ciencias naturales. Éste es el núcleo del asunto. Aquellos que alegan formular generalizaciones «científicas» fundadas en la comparación intercultural están afirmando que pueden reconocer, mediante inspección, que la característica x que se encuentra en la cultura A pertenece o debe pertenecer a la misma subclase de hechos sociales que la característica y que se encuentra en la cultura B. Lo siguiente es un caso sobre el tema. Los habitantes de la pequeña isla polinesia de Tikopia reconocen que su sistema social se compone de grupos sociales llamados

paito; los nuer del Sudán reconocen grupos denominados *thok dwiel;* los kachin del norte de Birmania reconocen grupos llamados *amyu;* los chinos reconocen grupos llamados *tsung-tsu;* y así sucesivamente. En la jerga de la antropología social contemporánea, todas estas entidades tienen que clasificarse como grupos de filiación patrilineal; son ejemplos de «la misma cosa». Tales proposiciones evidentemente dejan mucho lugar al escepticismo. Afirmar, incluso de un solo particular, que los tikopia y los chinos tienen la «misma clase de estructura social» debe invitar a tomar precauciones. ¿Qué significa realmente tal proposición? Es algo bastante parecido a señalar la indudable semejanza entre la esfera del reloj y las estrellas del zodíaco. Es evidente y sin embargo totalmente irrelevante. No obstante, tales comparaciones son ortodoxas en antropología.

La analogía de los sistemas de comunicación

Malinowski pretendió evadir las dificultades planteadas por las comparaciones de rasgos simples mediante la lisonjera afirmación de que cada acontecimiento social únicamente está definido por el total de su contexto social (Malinowski, 1944; véase también Goldschmidt, 1966). Si esto fuera cierto, toda comparación intercultural sería futil. La tesis lanzada por Malinowski ha dado poco fruto. Un problema es la insistencia del antropólogo en que sus generalizaciones son *científicas*. Pero si encuadramos nuestros objetivos con más modestia, si simplemente tratamos de entender cómo se comportan los seres humanos, la perspectiva no necesita ser deprimente. En la práctica, a pesar de las dificultades teóricas, todos los antropólogos, incluido Malinowski, han recurrido a las comparaciones interculturales para generar ideas. Tales comparaciones pueden no probar nada, pero aportan lucidez. Puede que necesitemos alejarnos de las ciencias naturales y poner el acento en el hecho de que todas las costumbres y reglas de comportamiento son invenciones humanas. Cierto que ordinariamente no observamos un individuo inventando una costumbre, pero las costumbres pueden ser descritas por los individuos, y en esta forma representan configuraciones mentales de las que son capaces todos los entendimientos humanos. No todos los seres humanos piensan igual, pero no necesitan pensar todos de forma distinta. Las pautas del comportamiento social pueden repetirse y se repiten en contextos ampliamente diferenciados. Siendo esto así, nuestro problema puede invertirse. El tema no sería: ¿Cómo podemos descubrir las leyes sociales que determinan el comportamiento cultural? Pues, de hecho, no tenemos razones válidas para suponer que existan tales leyes sociales. En lugar de esto, podemos empezar con el hecho observable de que en los distintos niveles de abstracción se repiten similares configuraciones de fenómenos culturales en distintos contextos. ¿Qué significación debe darse a tal repetición?

Esta línea de argumentación nos devuelve a una posición próxima a la adoptada por los evolucionistas sociales de finales del siglo XIX.

En aquel momento se suponía que los rayos culturales de distintos contextos primitivos eran comparables porque eran producto de entendimientos humanos «en la misma etapa de desarrollo». Hoy, el estructuralismo comparativo de Lévi-Strauss implica una actitud bastante similar. Las culturas no deben considerarse como ensamblajes de hechos sociales que existen de forma *sui generis*, sino más bien como sistemas de comunicación. Podemos comparar las culturas exactamente igual que comparamos las lenguas habladas, pero, si lo hacemos así, las similitudes que emergen son producto del hecho de que todos los cerebros humanos operan de la misma manera. No estamos descubriendo verdades de la naturaleza independientes de los actores humanos, sino más bien las posibilidades de la acción humana como tal. Tal orientación conduce a un viraje en la concepción sobre los propósitos con que puede dirigirse la comparación intercultural. En lugar de demostrar que una correlación concreta de los rasgos culturales *p, q, r*, ... se repite en los distintos contextos culturales A, B, C, ..., que es el objetivo último de todos los procedimientos que suponen la confección de índices, tales como los *Human Relations Area Files*, nos conduce a otras consideraciones. En primer lugar, ¿cuál es la lógica estructural-funcional que pone los rasgos *p, q, r*, ... en asociación con el contexto A? En segundo lugar, ¿qué variaciones de esta concatenación *p, q, r*, ... son conceptualmente posibles? En tercer lugar, ¿cuál de estas variaciones ocurre realmente y en qué circunstancias? El resultado de tal procedimiento es una comparación de contrastes más bien que unas comparaciones de similitudes, y el objetivo del ejercicio es descubrir qué es humanamente factible más bien que demostrar qué es estadísticamente probable. La comparación intercultural se convierte ahora en un medio de comprender la humanidad de los seres humanos. No se trata de demostrar que la cultura es como la naturaleza, sino de mostrar cómo la cultura difiere de la naturaleza.

Análisis intercultural

A continuación se presentan algunos de los tipos más característicos de comparación cultural que han sido adoptados por los antropólogos.

Los evolucionistas sociales británicos

La frase «el método comparativo» suele referirse, en los escritos antropológicos en lengua inglesa, a un concreto estilo de demostración utilizado por amplia variedad de autores desde alrededor de 1860 en adelante. Exponentes destacados del método durante el período anterior a 1914 fueron H. Spencer, E. B. Tylor, J. G. Frazer, E. S. Hartland, E. Westermark, E. Crawley y L. T. Hobhouse. Estudiosos más recientes que han utilizado similares procedimientos son R. Briffault,

M. Eliade y E. O. James. La técnica se apoya en la noción de que el desarrollo de la sociedad humana ha sido análogo al desarrollo del individuo humano: las sociedades primitivas corresponden a los niños humanos, las sociedades complejas a los adultos humanos. La catalogación de una sociedad como primitiva o compleja tiene que hacerse por inspección. Exactamente igual que los adultos humanos retienen en su constitución psicológica rasgos derivados de la experiencia infantil, así, también las sociedades complejas mantienen «supervivencias» de rasgos primitivos. Se supone que el objetivo de la antropología es reconstruir un cuadro convincente del primer estado de la sociedad humana. Las pruebas sobre la condición originaria de la humanidad pueden extraerse bien directamente, mediante la observación de las sociedades primitivas existentes, o bien indirectamente, mediante el estudio de las supervivencias que persisten en la sociedad compleja contemporánea. Puesto que el propio antropólogo es el juez de lo que es primitivo o complejo, y puesto que no se traza ninguna distinción clara entre el mito y la leyenda, por una parte, y la práctica habitual, por otra, casi toda clase de pruebas etnográficas puede servir como pruebas ejemplificantes de condiciones sociales pasadas hipotéticas.

Determinados rasgos son característicos de todos los exponentes del método comparativo entre los primeros evolucionistas. Los autores exhibían un prodigioso campo de erudición en el que estaban familiarizados con una extraordinaria variedad de hechos etnográficos. Este conocimiento procedía exclusivamente de libros. Muy pocos de los autores a que nos referimos tenían conocimientos de primera mano de ninguna sociedad primitiva concreta. (Edward Westermarck, que tenía un detallado conocimiento de Marruecos, constituye una excepción.) Cada elemento de prueba ilustrativa se aislaba de su contexto y se trataba como directamente comparable a cualquier otro. Todas las variedades de pruebas se consideraban acríticamente: un detalle mencionado por un autor clásico del siglo III a. C. recibía la misma credibilidad que un tema atribuido a un viajero del siglo XVI. Las pruebas tomadas del mito se trataban como si fueran equivalentes a los hechos.

El método comparativo no tomaba en cuenta los factores cuantitativos ni las variaciones de escala. Como dijo Hartland, el objetivo era «ilustrar una gran masa de filosofía tradicional, no reducida a ninguna raza ni país, sino común a la humanidad». Además, las pruebas etnográficas se utilizan siempre para ejemplificar proposiciones generales, con la implicación de que tales proposiciones se validaban mediante la acumulación de pruebas positivas. Las pruebas neutrales o negativas nunca se tenían en cuenta. Lógicamente, este procedimiento es falaz. Los exponentes del «método comparativo» en realidad no probaban nada con sus comparaciones, y si algunas de las obras en cuestión —como *La rama dorada* de Frazer— mantienen cierto atractivo residual, ello se debe a la exótica condición de sus datos más bien que al mérito intrínseco de su argumentación.

Desde alrededor de 1890 en adelante, las doctrinas de los evolucionistas sociales fueron gradualmente sustituidas por distintas formas de difusionismo. Los evolucionistas suponían que todas las sociedades humanas seguían el mismo curso de desarrollo: la presencia de rasgos culturales similares en distintos contextos de tiempo y espacio era la prueba de la standarización de los entendimientos humanos y de su capacidad uniforme para la invención. Los difusionistas en absoluto se sentían inclinados a reconocer la invención; la distribución geográfica de los rasgos culturales era una prueba de los contactos históricos y de la dispersión a partir de una sola fuente originaria. Las reconstrucciones históricas se elaboraban a partir de una habilidosa explotación de la teoría de las «supervivencias», que se había originado entre los evolucionistas. Las obras de este tipo abarcaban desde las grandiosas historias universales de la *Kulturkreislehre* (véase, por ejemplo, Montandon, 1934, p. 97) hasta la reconstrucción de la historia de los indios de California desarrollada por Kroeber y Driver (*Culture* 1937-1950) sobre la base de un meticuloso análisis estadísticos de la distribución de rasgos. Las obras de la *Kulturkreislehre* sufrían los mismos defectos que las de los evolucionistas sociales. Un formidable aparato de pruebas etnográficas comparativas era ordenado de tal forma que ejemplificara una tesis desarrollada a priori. Por regla general no se tenían en cuenta las pruebas en contra y se distinguía poco en lo relativo a la calidad o el contexto de las fuentes de las pruebas. Como podía esperarse, los estudios de distribución de rasgo se han vuelto cada vez más sofisticados con el paso del tiempo, y ahora es necesario trazar una distinción entre los argumentos sobre la difusión de los artefactos y aquellos en que los rasgos en cuestión son cosas tan efímeras como las costumbres, las normas y los temas de la creencia. La relativa plausibilidad de algunas de las reconstrucciones históricas de los difusionistas propuestas por los arqueólogos de la prehistoria depende del hecho de que, puesto que los objetos materiales forman parte de la naturaleza al mismo tiempo que forman parte de la cultura, podemos esperar razonablemente que se ajusten a regularidades «naturales». Por el contrario, si tratamos de aspectos abstractos de la cultura como si fueran naturales, simplemente nos engañaremos a nosotros mismos.

ANÁLISIS ESTADÍSTICOS DE LOS DATOS CULTURALES NO MATERIALES

Tylor (1889) se contó entre los primeros que intentaron una correlación estadística de las instituciones sociales basadas en datos interculturales, en su caso entre la evitación de la madre política y otras convenciones sociales. Una empresa mucho más ambiciosa fue la de Hobhouse, Wheeler y Ginsberg (1915), que pretendieron establecer una correlación empírica entre formas básicas de subsistencia y las

formas de la organización social. Estos estudiosos clasificaron 552 sociedades en cazadores inferiores, cazadores superiores, cazadores dependientes, agricultores o pastores a nivel uno, agricultores y pastores a nivel dos y agricultores y pastores a nivel tres. Luego desarrollaron un índice intercultural que recogía para cada «pueblo» la presencia o ausencia de características tales como los tipos de sanción legal, el modo de filiación, las pautas de residencia, las convenciones sexuales, el tratamiento de las mujeres, los modos de hacer la guerra, el grado de estratificación social. La investigación intercultural de Yale iniciada por Murdock en 1937, que más tarde se desarrolló en *Human Relations Area Files* (*Yale University*... 1938; Moore, 1961) y el Atlas etnográfico de *Etnología*, ha refinado enormemente los procedimientos adoptados por Hobhouse, Wheeler y Ginsberg, pero esencialmente sigue siendo una obra del mismo tipo y padece los mismos defectos intrínsecos, algunos de los cuales han sido señalados en anteriores secciones de este artículo. Las unidades básicas de comparación, que son descritas de diversas formas como tribus, pueblos, culturas o sociedades, son tratadas como si estuvieran naturalmente deslindadas y autodiscriminadas. El propósito del análisis es establecer una taxonomía de las especies culturales según los principios de Linneo. Al igual que la clasificación de las plantas y de los animales arroja luz sobre el orden de la evolución, así también una clasificación de las sociedades de acuerdo a sus características morfológicas demostraría las leyes del cambio evolutivo social. Para aceptar esta tesis es necesario creer no sólo que las «sociedades» («culturas», etc.) existen en la naturaleza como «especies», sino también que los rasgos diferenciadores de la descripción antropológica (v. g., el contraste entre la presencia o ausencia de grupos de filiación unilineal) son comparables a los rasgos distintivos de la descripción biológica (v. g., la contraposición entre vertebrados e invertebrados). Los que rechazan esta homología es probable que consideren el Atlas Etnográfico con algún espanto. La información recogida en este índice se codifica en una taxonomía numérica, que por último hace que todo el aparato sea directamente accesible al análisis por computadoras. Esto puede parecer una espléndida puesta al día, pero si la información que se almacena es defectuosa desde el principio, la posterior aplicación del análisis estadístico, de computadoras o de otra clase, complicará la confusión (v. g., Coult y Habehstein, 1965).

Comparación estructural (Radcliffe-Brown)

El método comparativo clásico, las reconstrucciones difusionistas de los historiadores de la cultura y los distintos estilos de análisis estadísticos interculturales, todos se basan en la proposición de que «una cultura» («una sociedad», etc.) es concebida como un ensamblaje de rasgos que pueden compararse por separado. La antropología social funcionalista rechaza esta concepción. Las sociedades son

sistemas que sólo pueden compararse como todos. En la versión de Malinowski del funcionalismo, esta totalidad era tan amplia que toda comparación intercultural se volvía carente de sentido, pero Radcliffe-Brown trató de descubrir leyes sociológicas universales y estaba dispuesto a reconocer que, para fines comparativos, la noción funcional de totalidad debía elevarse a un nivel algo abstracto. En esto seguía a Durkheim. Una sociedad debe analizarse como sistema, no como un conjunto de partes componentes, pero el análisis puede reducir este problema a proporciones manejables considerando sólo un marco de referencia a la vez. Resulta entonces legítimo comparar el sistema político de la sociedad A con el sistema político de la sociedad B, o el sistema de parentesco de la sociedad A con el sistema de parentesco de la sociedad B, y así sucesivamente. A partir de aquí pueden emerger ciertos principios generales que pueden aplicarse al análisis de la política o del parentesco en cualquier lugar. Aunque la primera obra de este género mostraba un exagerado optimismo, ha conseguido un notable éxito. El procedimiento no ha producido leyes sociológicas generales, pero la estrecha atención a los detalles y la paciente comprobación paso a paso de las hipótesis limitadas han llevado a un genuino aumento de penetración en algunos aspectos particulares del comportamiento humano. Este estilo de comparación es más fructífero cuando todas las sociedades que se consideran comparten un medio ambiente geográfico común y son ampliamente parecidas en tamaño y cultura general (v. g., Radcliffe-Brown, 1931; Eggan, 1950; Schapera, 1953).

A pesar del énfasis de Radcliffe-Brown sobre la noción de sistema y las ocasiones en que invocó la comparación como medio para resolver los problemas de la filosofía y la psicología (v. g., 1951), seguía firmemente apegado a la analogía con las ciencias naturales. Concebía la estructura social como parte del sistema social, en un sentido muy parecido a como el esqueleto óseo forma parte del mamífero vivo, y suponía que los antropólogos podían comparar sociedades enteras igual que los zoólogos pueden comparar especies mamíferas. Pero el esqueleto es una realidad tangible; la estructura social no lo es.

Comparación estructural (Lévi-Strauss)

Si pensamos en la sociedad como un sistema de comunicación más bien que como un fenómeno natural, nos vemos llevados a pensar en los productos de la cultura como estructurados, exactamente igual que las frases del lenguaje, si tienen que ser comprensibles, deben ajustarse a determinadas reglas de transformación, pero no están predeterminados en lo relativo al contenido. Dos expresiones que ejemplifican los mismos principios de gramática y sintaxis pueden no parecerse en absoluto en su forma patente. Si esta analogía es exacta, debe ser posible y rentable comparar las estructuras de los sistemas culturales a un nivel más abstracto. Lévi-Strauss insiste en

que los sistemas culturales se utilizan de hecho como lenguaje; gracias a la cultura los hombres pueden reconocer el mundo de la naturaleza y el mundo de la sociedad como un lugar ordenado con el que pueden entenderse. Los sistemas de parentesco, los sistemas políticos y los sistemas mitológicos son sistemas clasificatorios inventados por el hombre. Las estructuras que incorporan son estructuras lógicas que corresponden a las facultades humanas ordinarias. Las regularidades que podemos esperar encontrar en ellas no forman parte de la naturaleza exterior al hombre, sino que son parte de la naturaleza interior del hombre. La lingüística y la psicología, antes que la biología, constituyen los modelos apropiados del antropólogo investigador. Aunque puede ser necesario un conocimiento de la filosofía existencialista para comprender la postura de Lévi-Strauss, la idea que se repite en toda su obra —que los sistemas culturales pueden compararse, no sólo porque son palpablemente similares, sino porque representan transformaciones lógicas de un tema estructural común— ha añadido una importante dimensión nueva al pensamiento antropológico contemporáneo.

Cuando los antropólogos generalizan lo hacen sobre la base de la comparación intercultural, pero la racionalidad de su utilización de los datos comparativos rara vez se somete a un detallado escrutinio. Pueden distinguirse dos estilos de argumentación. Por una parte, existen teorías que presuponen una unidad psicológica para toda la especie humana. Las similaridades culturales, en consecuencia, ilustran el hecho de que los seres humanos que afrontan situaciones similares reaccionan de la misma manera. Por otra parte, existen teorías que presuponen la existencia de hechos sociales situados fuera del control humano, aun cuando están determinados por regularidades naturales como los hechos ordinarios de la experiencia física. En este caso, la comparación intercultural pretende alcanzar un mundo autónomo de la verdad social mediante la eliminación de la variable humana. El autor de estas líneas se inclina a compartir el escepticismo pregonado por Evans-Pritchard (1963). La comparación intercultural constituye un instrumento esencial para la explosión del argumento antropológico, pero no es, ni puede ser, una forma enmascarada de experimento científico que conduzca a la explicación. Como una vez dijo Montesquieu: «El hombre, como ser material, está como los otros cuerpos determinados por leyes invariables. Como ser inteligente, transgriede sin cesar las leyes establecidas por Dios y cambia las que él mismo se ha establecido» (Montesquieu [1750], 1949, p. 3).

BIBLIOGRAFIA

ACKERKNECHT, ERWIN H., 1954, "On the Comparative Method in Anthropology", pp. 117-125, en R. F. Spencer (editor), *Method and Perspective in Anthropology: Papers in Honor of Wilson D. Wallis* Minneapolis, Univ. of Minnesota Press.
BARTH, FREDRIK, 1954, "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan", *Southwestern Journal of Anthropology* 10:164-171

Coult, Allan D., y Habenstein, Robert W., 1965, *Cross-tabulation of Murdock's World Ethnographic Sample*, Columbia, Univ. of Missouri Press.

Culture Element Distributions, 1937-1950, California University of, *Anthropological Records* 1, n.º 1-9, n.º 3.

Eggan, Fred, 1950, *Social Organization of the Western Pueblos*, Univ. of Chicago Press.

Ethnology. Publicado desde 1962 bajo la dirección de George P. Murdock.

Evans-Pritchard, E. E. (1963), 1965, "The Comparative Method in Social Anthropology". L. T. Hobhouse Memorial Trust Lecture, 1963, pp. 13-36, en E. E. Evans-Pritchard, *The Position of Women in Primitive Societies, and Other Essays in Social Anthropology*, Londres, Faber. (Trad. cast., Península, Barcelona.)

Fortes, Meyer, 1953, "The Structure of Unilineal Descents Groups", *American Anthropologist* New Series, 55:17-41.

Goldschmidt, Walter, 1966, *Comparative Functionalism*, Berkeley y Los Angeles Univ. of California Press.

Hobhouse, Leonard T.; Wheeler, Gerald C., y Ginsberg, Morris (1915), 1965, *The Material Culture and Social Institutions of the Simpler People: An Essay in Correlations*, London School of Economics and Political Science, Monograph on Sociology, n.º 3, Londres, Routledge.

Kobben, Andre J., 1952, "New Ways of Presenting an Old Idea: The Statistical Method in Social Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 82:129-146.

Malinowski, Bronislaw, 1944, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina Press. (Trad. cast., E.D.H.A.S.A., Barcelona.)

Montandon, George, 1934, *L'ologénèse culturelle: Traité d'ethnologie cycloculturelle et d'ergologie systématique*, Paris, Payot.

Montesquieu, Charles de (1750), 1949, *The Spirits of the Laws*, 2 volúmenes, en I, Nueva York, Haffner. Publicado originalmente en francés.

Moore, Frank W. (editor), 1961, *Readings in Cross-cultural Methodology*, New Haven, Human Relations Area Files Press.

Murdock, George P., 1949, *Social Structure*, Nueva York, Macmillan. En 1965 Free Press hizo una edición en rústica.

Powell, Henry A., 1957, "An Analysis of Present Day Social Structure in the Trobriand Islands", tesis de Ph. D. (doctorado), Univ. de Londres.

Radcliffe-Brown, A. R. (1931), 1948, *The Social Organization of Australian Tribes*, Glencoe, Ill., Free Press.

Radcliffe-Brown, A. R., 1951, "The Comparative Method in Social Anthropology", Huxley Memorial Lecture for 1951, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 81:15-22.

Schapera, I., 1953, "Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology", *American Anthropologist* New Series 55:353-362.

Tylor, Edward B. (1889), 1961, "On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent", pp. 1-28, en Frank W. Moore (editor), *Readings in Cross-cultural Methodology*, New Haven, Human Relations Area Files Press.

Yale University, Institute of Human relations (1938), 1961, *Outline of Cultural Materials*, 4.ª ed. rev., New Haven, Human Relations Area Files.

FRED EGGAN

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y EL MÉTODO DE LA COMPARACIÓN CONTROLADA

I

El estudiante contemporáneo de antropología se encuentra en una posición difícil cuando trata de conseguir una orientación correcta sobre nuestra disciplina, de curso tan rápidamente variable y en vía de desarrollo. Ello es especialmente cierto en el campo general de la antropología cultural, donde hay un cisma evidente entre los que se llaman etnólogos y el grupo de más reciente formación de los antropólogos sociales. La etnología, que se ha desarrollado principalmente en los Estados Unidos, se ha ocupado sobre todo de la historia cultural y del proceso de la cultura; por otro lado, la antropología social es principalmente producto de la antropología británica y sus conceptos fundamentales han resultado del énfasis en la estructura social y en la función. Tales diferencias de énfasis y de interés han conducido a ambas partes a numerosos malentendidos. Como individuo que ha tenido un pie en cada campo desde hace unas dos décadas, se me permitirá tal vez hacer unas observaciones sobre la situación, a la par que unas sugerencias acerca de un posible terreno en común.[1]

1. La publicación de esta ponencia ha sido retrasada sin que sea por negligencia de los editores. La oportunidad de asistir al Octavo Congreso de la Ciencia del Pacífico en Manila, celebrado en el mes de noviembre de 1953, además del concurso que los Danzantes de la Corona Apache proporcionaron a nuestras reuniones de Tucson, facilitó que se siguiera el precedente, empezado el año anterior por el presidente Bennett, de no pronunciar un discurso presidencial. No obstante he escrito esta ponencia en una forma más bien casual y he intentado ofrecer una interpretación algo personal de la antropología social y cultural tal como se practica en los Estados Unidos y en la Gran Bretaña. Me he dirigido principalmente a los colegas americanos, ya que existe un número de discursos dirigidos a los antropólogos británicos; y he omitido muchas contribuciones importantes de este país y del extranjero por razones de espacio y de aptitud. Varios amigos han tenido la bondad de sugerirme mejoras, especialmente Edward Bruner, David Schneider y Milton Singer. Quisiera también dar las gracias a los editores por la paciencia que han mostrado.

Desde la Segunda Guerra Mundial han ocurrido cambios veloces en todas las ramas de la antropología. La genética y el método experimental, además de un sinnúmero de nuevos descubrimientos de fósiles, provenientes de África, están revolucionando la antropología física; la arqueología, con la ayuda de la posibilidad de fechar gracias al radiocarbono y demás nuevas técnicas, empieza a conseguir una cronología de alcance mundial y se dirige a la antropología cultural para obtener una mejor idea del proceso cultural; la lingüística, una vez bien establecidos los métodos estructurales, vuelve de nuevo a los problemas históricos y al examen de las relaciones entre lengua y cultura. Mientras que la etnología, una de cuyas tareas es hacer una síntesis e interpretación de las conclusiones a que han llegado las disciplinas hermanas, se está quedando retrasada.

No está claro por cuánto tiempo podrá la antropología seguir siendo en parte una ciencia biológica, en parte humanidades y en parte una ciencia social. A medida que pasamos de las fases de la antropología en que se recogen y describen datos, a la frase analítica, de interpretación y de teoría, es inevitable que se produzca una reclasificación. Mis predecesores en la presidencia, durante el período de después de la guerra, han deliberado algunos de estos cambios y reclasificaciones según los vieron ellos.[2] Es muy probable que prevalezcan las tendencias a fusionarse sobre las de escindirse, en un próximo futuro, en lo que concierne a los Estados Unidos; en Inglaterra, hay un mayor equilibrio y el resultado es más incierto.[3] A la larga, tal vez sigamos, o tal vez no, las huellas de las otras disciplinas.

Volviendo al campo de la antropología cultural, una de las tendencias importantes de estos últimos años ha sido la serie de artículos y de libros que definen, denuncian o defienden la «antropología social». Murdock, en el ataque más franco observa que: «Desde hace una década o más, los antropólogos de otros países han expresado confidencialmente una actitud cada vez más ambivalente hacia las tendencias recientes de la antropología británica: una curiosa mezcla de respeto e insatisfacción» (1951:465). Su análisis de los méritos y puntos débiles de la antropología social británica, tal como aparece en trabajos actuales, y su diagnosis acerca de los antropólogos sociales como «sociólogos» principalmente, han producido respuestas y contra-respuestas.

En el Simposio Internacional de Antropología patrocinado por la Fundación Wenner-Gren, se dedicó una sesión especial a la «Antropología Cultural-Social», en la que diversos eruditos presentaron los usos en curso en sus países correspondientes. El resumen de Tax (Tax y otros 1953:225) sobre el consenso declara que debiéramos «usar

2. Ver especialmente Benedict (1948), Hallowell (1950), Beals (1951), Howells (1952) y Bennett (1953).

3. Con respecto al problema general de la integración de los estudios antropológicos, Daryll Forde, en su reciente discurso presidencial (1951) en el *Royal Anthropological Institute*, insistió en la importancia de tal integración y sugirió el concepto de ecología como el punto de referencia en común para todos los diferentes campos de la antropología

las palabras antropología cultural y social indiferentemente y olvidarnos de la cuestión de terminología»; pero Kroeber en su «Revista Final» (*Concluding Review*, 1953:357-76) vuelve al problema de la sociedad y la cultura, y encuentra distinciones. Si estas distinciones fueran meramente una cuestión de disputas entre facciones o de términos alternativos para designar actividades similares, podríamos estar de acuerdo con Lowie (1953:527-28) en aceptar un término neutro como el de «etnografía» o dejar que el tiempo decidiera hasta ver qué término se hacía más popular.

Pero las distinciones hechas no son meramente una cuestión de rivalidad entre británicos y americanos, o de terminología, y es esencial que reconozcamos que existe un problema, y que el problema es importante. Después de aceptar a los antropólogos sociales británicos como «auténticos etnólogos», interesados en las realidades de la cultura, Lowie (1935:531) prosigue rechazando sin ambages la afirmación de Fortes de que «la estructura social no es un aspecto de la cultura, sino la cultura entera de un pueblo determinado, considerado en un marco teórico especial». (Fortes 1953*a*:21). No obstante muchos antropólogos sociales británicos irían mucho más allá que Fortes. En general, hacen una clara distinción entre los conceptos de *sociedad* y de *cultura* y consideran que la antropología social se ocupa principalmente de la primera. La sorprendente conclusión de Murdock (1951: 471) de que los británicos son sociólogos fue anticipada por Radcliffe-Brown (1931*a*) y reafirmada recientemente por Evans-Pritchard: «Tengo que insistir en que, por lo menos teóricamete, la antropología social es el estudio de todas las sociedades humanas... La antropología social puede, por lo tanto, ser considerada como una rama de los estudios sociológicos, la rama que se dedica principalmente a las sociedades primitivas» (1951:10-11). En contraste, la opinión americana corriente subordina la estructura social considerándola un aspecto de la cultura siguiendo a Tylor (Lowie 1953:531), o separa las dos a la vez que da primacía al concepto de cultura.

Antes de excluir a nuestros hermanos británicos del grupo de antropólogos, sin embargo, sería indicado ver si no hemos adoptado una visión demasiado estrecha de lo que es la antropología cultural. Lowie, quien como muchos otros antropólogos americanos, toma su dogma cultural de Tylor, define el objetivo de la etnografía como «la descripción *completa* de todos los fenómenos culturales de todas partes y de todas las épocas» (1953:528, el subrayado es de Lowie). Tal vez sea posible y útil colocar las «capacidades y costumbres adquiridas por el hombre *como miembro de la sociedad*» bajo el título de estructura social, a pesar de que Lowie opina que es inconcebible. Sería oportuno aguardar al resto del material de Fortes sobre los tallensi antes de emitir veredicto. Y si observamos con mayor atención la famosa definición de Tylor, parece claro que la antropología debiera ocuparse tanto de la sociedad como de la cultura, en cuanto que existe una relación entre ellas, y ambas se reflejan en el comportamiento humano. Requerimos una descripción completa y una interpretación de los fenómenos sociales y los culturales, y ya no digamos

de los que atañen al individuo, si queremos pensar en términos globales. Yo tiendo a estar de acuerdo con Hallowell en que la sociedad, la cultura y la personalidad pueden «verse como conceptos diferentes para tipos de análisis y de estudio especializados. Por otro lado, actualmente se reconoce más que hasta hace poco que la sociedad, la cultura y la personalidad no pueden postularse como variables completamente independientes» (1953:600). Es aconsejable esperar saber más sobre cada uno de estos conceptos antes de clasificarlos de superior o inferior.

Lo que es más importante, no podemos permitirnos ignorar las contribuciones que los antropólogos sociales británicos han hecho tanto a la teoría como a la descripción. Durante los últimos treinta años, han desarrollado un nuevo enfoque para el estudio del hombre en la sociedad, que actualmente está dando resultados importantes. No es casual que muchas de las mejores monografías del período posterior a la guerra hayan salido del pequeño grupo de antropólogos sociales británicos. En la reseña *African Systems of Kinship and Mariage*, Murdock afirma que (1951:465) «las contribuciones etnográficas al libro revelan sin excepción un nivel muy alto de competencia profesional en investigación de campo y en el análisis de los datos de la estructura social, sólo igualados por los trabajos de las mejores figuras de otros países». Lo que son algunas de estas contribuciones, lo han señalado recientemente Firth (1951*a*,*b*) Evans-Pritchard (1951) y Fortes (1953 *a*, *b*), entre otros. Fortes reconoce que carecen del arrojo y alcance de la antropología americana, pero «lo que pierden en diversidad está ampliamente compensado por lo que ganan debido a la concentración en una serie limitada de problemas» (1953*a*:17). La mayoría de los antropólogos norteamericanos tienden a atribuir la relativa excelencia de estas contribuciones a buenas técnicas de campo, o tal vez a superiores habilidades estilísticas, y consideran el enfoque británico más bien estéril y muerto. Pero esto me parece un error. El punto de vista estructural posibilita una organización superior y una mejor interpretación de los datos culturales y es muy posible que aparezcan buenas monografías relacionadas con tal punto de vista. Si queremos enfrentarnos con tal rivalidad (especialmente en vista de la descripción que Firth [1951*a*] ha hecho de su nueva dirección), necesitamos hacer algo más que meramente clasificar a nuestros colegas británicos como «sociólogos comparativos» o que invocar las figuras mágicas de Tylor y de Franz Boas.

Si se me permite aventurar un remedio basado en mi propia experiencia, necesitamos adoptar el método estructural y funcional de la antropología social británica e integrarla con nuestro tradicional interés americano por el proceso cultural y la historia. Pues los puntos débiles de la antropología social británica se encuentran precisamente en los aspectos en que nosotros somos fuertes, y si conseguimos desarrollar un modo de relacionar los dos métodos, podremos tal vez salvar a la etnología del destino a que la ha asignado Kroeber: «a un fin prematuro o a una muerte senil, como se prefiera verlo» (1953:366). Me siento con ánimos para intentarlo porque tengo un

auténtico interés tanto por la cultura como por la estructura social y porque Murdock cree que yo he logrado «fundir el análisis funcional con un interés por la historia y un conocimiento del proceso, en una síntesis extremadamente productiva y creadora» (1951:469).

A diferencia de la mayoría de mis contemporáneos, he llegado a esta síntesis sin demasiados conflictos. Mi primera educación antropológica fue en la tradición de Boas interpretada por Cole, Sapir y Spier, con añadiduras de Redfield. Pero antes de que el molde se endureciera demasiado, fui influenciado además por Radcliffe-Brown. Los primeros años de la década de 1930 fueron un período de intensa excitación entre los licenciados de la Universidad de Chicago, realzada por los debates entre Linton y Radcliffe-Brown y por discusiones acaloradas sobre el funcionalismo. La descripción de Redfield (1937) ofrece algo del sabor de la época, además de dar una breve caracterización de las contribuciones que Radcliffe-Brown ha aportado a la antropología. Y el *Study of Man* (1936) de Linton da una prueba definitiva del impacto que los puntos de vista estructurales y funcionales han tenido sobre su pensamiento: cultura y sociedad aparecen claramente diferenciadas, aunque mutuamente dependientes, y conceptos tales como sistema social, status y rol, integración y función aparecen entremezclados con las más usuales categorías culturales. Pero *The Study of Man*, aunque fue admirado por muchos, fue muy poco imitado por los colegas de Linton, a pesar de que ha tenido importantes efectos sobre la ciencia social en general, y sobre algunos de sus discípulos.

Sin embargo, cuando nos encontramos en el campo, algunos de nosotros descubrimos que las alternativas sobre que habíamos discutido, eran, en realidad, complementarias. Descubrimos que el punto de vista estructuralista prestaba una nueva dimensión al raso horizonte de la etnografía americana y nos permitía poner nuevos tipos de preguntas. El funcionamiento nos daba respuestas llenas de sentido a algunas cuestiones y nos permitía ver a las culturas como entidades enteras e independientes. Pero, al mismo tiempo, manteníamos el interés por las regiones culturales y la preocupación por el proceso de la cultura y por el desarrollo cultural. Los datos conseguidos fueron utilizados para diversos propósitos. Algunas investigadores prepararon «integraciones descriptivas» que se aproximaban a la complejidad real en que consiste la historia. Otros quisieron hacer la formulación de proposiciones generales como las de sociedad y cultura. Yo, personalmente, empecé a trabajar en áreas limitadas sobre problemas de parentesco y de estructura social, utilizando la comparación como técnica principal y tratando de percibir los cambios a través del tiempo. Cuando Radcliffe-Brown fue a Oxford en el año 1937, recogimos algunos de estos estudios bajo el ambicioso título de *Social Anthropology of North American Tribes*.

La distinción entre sociedad y cultura, en lugar de complicar los métodos de análisis y comparación, los ha hecho más fáciles. Para hacer generalizaciones se requieren unidades repetidas que puedan identificarse, y las estructuras sociales, que tienden a tener un nú-

mero limitado de formas, se prestan fácilmente a ser clasificadas y comparadas. Los datos culturales, por otro lado, tienden a caer en pautas de tipos variados cuyas huellas son más fáciles de seguir a través del tiempo y del espacio. Las estructuras sociales y las pautas culturales pueden ser muy distintas entre sí, pero ambas tienen lugar en el comportamiento de los individuos dentro los grupos sociales. Según los problemas que estudiemos, una u otra es el centro de nuestro análisis, y podemos utilizar uno u otro método básico de investigación: el de la historia o el de la ciencia. Tiendo a estar de acuerdo con Kroeber (1935:569) en que estos requieren diferenciarse, «precisamente porque es de presumir que en último término lograremos mayor penetración utilizando los dos métodos, en lugar de uno solo», pero no veo por qué no podemos usar los dos métodos juntos cuando es posible.

El problema crucial en lo que concierne a la generalización, ya sea amplia o limitada, es el método de comparación que se decida usar. En los Estados Unidos, por razones que mencionaré más tarde, el método comparativo ha estado desprestigiado durante largo tiempo y fue suplantado por lo que Boas llamó «el método histórico». En Inglaterra, en cambio, el método comparativo ha sido utilizado con mayor continuidad. Nadel (1951:222-55) habla de las técnicas y limitaciones del método comparativo y del carácter de los resultados a que se puede llegar con su aplicación. Según afirmó Radcliffe-Brown: «Es sólo con el uso del método comparativo que se puede llegar a formular explicaciones generales. La alternativa es limitarnos a explicaciones particularizadas similares a las del historiador. Los dos tipos de explicación son legítimos y no están en pugna; pero los dos son necesarios para comprender las sociedades y sus instituciones» (1952*a*: 113-14).

La especial adaptación del método comparativo a la antropología social que ha hecho Radcliffe-Brown, puede verse claramente en la *Huxley Memorial Lecture* de 1951, donde empieza tomando las divisiones en mitades exógamas de Australia y muestra que los fenómenos australianos son ejemplos de determinadas tendencias generales muy difundidas en las sociedades humanas. Para él la función de la antropología social es «formular y validar declaraciones sobre las condiciones de existencia de los sistemas sociales... y la regularidad que se puede observar en el cambio social» (1951:22). La comparación sistemática de todo un conjunto de diversos ejemplos mundiales, aunque es el fin fundamental de la antropología social, es muy difícil de llevar a cabo en los términos de nuestro conocimiento, actualmente limitado, de los sistemas sociales. Podemos hacer algunas afirmaciones generales acerca de instituciones como la familia, y la guerra de los sexos entre los aborígenes australianos ofrece algunos paralelos interesantes con el mundo de Thurber. Pero no estoy seguro de que, por ejemplo, «la filosofía yin-yang de la China antigua es la elaboración sistemática del principio que puede usarse para definir la estructura social de las mitades de las tribus australianas»

(1951:21), aunque el análisis de Radcliffe-Brown y su extensa experiencia le preste una cierta plausibilidad.

Personalmente, yo prefiero utilizar el método comparativo en una escala menor y con el máximo control posible sobre el marco comparativo. Ha parecido natural utilizar regiones de cultura relativamente homogénea o trabajar dentro de tipos sociales o culturales, y ampliar el control de la ecología y de los factores históricos en cuanto ha sido posible. Radcliffe-Brown lo ha hecho con gran maestría en *The Social Organization of Australian Tribes* (1931*b*). Después de comparar las estructuras de las unidades australianas y de encontrar sus denominadores comunes, yo preferiría hacer una comparación con los resultados de un estudio similar de las estructuras de unidades y de las actividades similares de los indios de California del Sur, que se aproximan bastante estrechamente a la situación sociocultural de Australia. Los resultados de esta comparación podrían entonces ponerse frente a estudios similares de la Costa Noroeste y de otros sistemas de mitades similares, y las similaridades y diferencias se examinarían sistemáticamente según el método de las variaciones concomitantes. Creo que llegaríamos, tal vez, al concepto de Radcliffe-Brown sobre la relación de «oposición», o la unidad de los contrarios, pero tendríamos mucho más, también, en cuanto a una comprensión más clara de cada tipo o subtipo y del carácter del mecanismo con que se mantienen o cambian. A la vez que participo de la visión que Radcliffe-Brown tiene de una ciencia cuyo objeto fundamental sería la sociedad, creo que antes tenemos que cultivar más intensamente lo que Merton (1949:5) ha llamado las teorías de alcance intermedio. Sugiero que el método de la comparación controlada sería un instrumento conveniente para explorarlas, utilizando las covariaciones y correlaciones, y evitando un grado demasiado elevado de abstracción.

Antes de examinar las ramificaciones y los posibles resultados de una exploración de este tipo, sería útil examinar algunos aspectos seleccionados de la historia de la antropología, para ver cómo se han producido determinadas diferencias actuales entre los antropólogos americanos y británicos. Nos encontramos en un punto intermedio de una de «las configuraciones de crecimiento cultural» formuladas por Kroeber, y es importante ver qué esquemas son todavía viables y cuáles se están agotando.

II

Los primeros pasos de la antropología cultural americana han sido descritos por Lowie (1937) y en muchos aspectos son paralelos con los de la antropología inglesa. Junto a Morgan, Bandelier, Cushing, J. O. Dorsey, Alice Fletcher y otros, fueron los pioneros cuyo trabajo hoy día en los Estados Unidos es olvidado en su mayor parte. Pues con la aparición de Franz Boas se abrió una importante brecha con el pasado, que fue resultado no tanto de su programa para la an-

tropología cultural, como de su implementación selectiva. Boas en su *The Limitations of the Comparative Method* (1896) trazó un programa en que se incluían dos tareas principales. La primera implicaba estudios detallados de tribus individuales en sus contextos culturales y regionales como un medio para reconstruir la historia de las regiones y culturas tribales. La segunda tarea consistía en comparaciones entre las historias de estas culturas tribales, con el fin de formular leyes generales sobre el crecimiento cultural que tuvieran carácter psicológico (1940:278-79). Esta segunda tarea, que Boas veía como la más importante, nunca fue plenamente implementada por sus discípulos.

Boas formuló este programa junto con una crítica destructiva del método comparativo tal como se practicaba entonces en Inglaterra y en América. Después de afirmar como principio del método que la uniformidad de los procesos era esencial para la comparación, pasa a decir: «Si la antropología desea establecer las leyes que rigen el crecimiento de la cultura, no debe limitarse sólo a los resultados del crecimiento sino que, siempre que sea posible, debe comparar los procesos de crecimiento, y éstos pueden descubrirse por medio de estudios de culturas de áreas geográficas pequeñas» (1940:280). Pasa entonces a comparar este «método histórico» con el «método comparativo», del que afirma que ha sido notablemente estéril en cuanto a resultados y predice que no dará frutos hasta que no hagamos las comparaciones «sobre la base más amplia y sensata que me he aventurado a trazar». El requerimiento de que sólo se comparen los fenómenos que derivan psicológica o históricamente de causas comunes, por valioso que fuera en su época, ha tenido el efecto de predisponer a los discípulos de Boas en contra del método comparativo —excepto en lingüística, donde se pueden asumir relaciones genéticas— y de ahí en contra de cualquier generalización que requiera una comparación. Y los procesos que Boas buscaba en un estudio sobre el arte y la mitología de la Costa Noroeste resultaron más difíciles de aislar de lo que se había anticipado. Kroeber observa que a pesar de que Boas fue «capaz de mostrar una multitud de procesos en la cultura, no pudo —era imposible en su época y quizás lo es todavía hoy— formularla en una teoría sistemática» (1953:368).

Durante el «Período Formativo»[4] de la etnología americana, desde el año 1900 hasta 1915, estas consideraciones fueron de menor importancia. Tenían que estudiarse las culturas indias que estaban a punto de extinguirse y era natural que los discípulos de Boas se concentraran en la primera parte del programa. En su mayoría escribieron tesis sobre problemas específicos, o con el fin de contrastar diversas teorías que se habían avanzado para explicar el arte, o el mito, o el ritual, generalmente con resultado negativo. Era esencial aclarar la atmósfera, pero llevó también a excesos, como en el famoso estudio de Goldenweiser sobre el totemismo (1910). Tuvo además como resul-

4. Para los limitados fines de esta ponencia he utilizado los términos que Bennett aplica al área andina en su ponencia presidencial del año pasado, aunque estoy convencido de que pueden encontrarse términos mejores.

tado que se ignoró a los antropólogos anteriores e incluso contemporáneos. Alice Fletcher en su *The Hako: A Pawnee Ceremony* (1904) describe e interpreta excelentemente un ritual, pero nunca se usó como modelo.

Los primeros estudiantes de Boas dedicaron toda su atención a ordenación de los datos, cada vez más numerosos, sobre los indios americanos en el contexto tribal y regional. Durante este período y los que le siguieron fueron publicadas muchas monografías y estudios de importancia, que formaron una base sólida para trabajos futuros. El momento álgido de esta revolución en la recolección de datos, fue alcanzado con el concepto de Wiesler sobre el área cultural (1914, 1922) y con los estudios de Boas sobre el arte, la mitología y la organización social de la Costa Noroeste.

El periodo que siguió, desde el año 1915 hasta 1930, fue el «Período Florescente» de la etnología americana. El concepto de área cultural proveyó un marco de referencia para el análisis y la interpretación de los datos culturales en términos de historia y de proceso. Sapir inició el período con su famoso libro *Time Perspective* (1916) que empezaba: «La antropología cultural está convirtiéndose cada vez más rápidamente en una ciencia estrictamente histórica. Sus datos no se pueden comprender, ya sea en sí mismos o en relación mutua, sino es como puntos finales de secuencias específicas de acontecimientos que se extienden hacia un pasado remoto.» Wissler, Lowie, Kroeber, Spier, Benedict y muchos otros sacaron una serie famosa de estudios regionales en los que utilizaban el análisis distribucional de rasgos culturales. Wissler desarrolló la «ley de difusión» y luego se dedicó a los factores dinámicos que se encuentran en la base del área misma de la cultura. En *The Relation of Nature to Man in Aboriginal America* (1926) creyó que los había encontrado en la relación del centro de la cultura con su base ecológica. Fue el período dominado por los grandes museos y la antropología americana participó de la prosperidad universal y del optimismo que siguió a la Primera Guerra Mundial.

Uno de los resultados de los estudios distribucionales fue que la cronología tendió a convertirse en un fin en sí mismo y algunos etnólogos se preocuparon tanto de buscar secuencias temporales, que no prestaron mucha atención a la cultura. El análisis de la cultura en rasgos o elementos y el tratamiento que resulta de ello, a menudo violaba los principios del método histórico al despojarlos de todo contexto. El procedimiento normal entre historiadores que consiste en basar el análisis sobre la cronología, fue invertido: la cronología se convirtió en el resultado del estudio analítico. Las generalizaciones en cuanto a los procesos que se formularon, fueron utilizados como atajos para el avance de la investigación histórica.

Otro resultado importante de estos estudios fue el concepto de cultura que surgió gradualmente. La cultura pasó a ser considerada como un mero agregado de rasgos reunidos accidentalmente por el fenómeno de la difusión. He ahí la conclusión de la tesis doctoral de Benedict: «Por lo que se puede ver, uno de los hechos fundamentales

de la naturaleza humana es que el hombre construye su cultura con elementos dispares, que combina y vuelve a combinar; y hasta que no abandonemos la superstición de que el resultado es un organismo interrelacionado funcionalmente, no conseguiremos tener una visión objetiva de nuestra vida cultural, ni controlar sus manifestaciones» (1923-:84-85).

La rebelión en contra de este concepto mecánico y atomístico de la cultura surgió de dentro y de fuera. Dixon (1928) criticó los procedimientos de Wissler y sus concepciones de los procesos de crecimiento cultural, además de su formulación de la dinámica dentro del área cultural. Spier (1929:222) denunció la reconstrucción histórica como errónea e innecesaria para la comprensión del carácter de los procesos de crecimiento cultural, proponiendo en su lugar el examen de las condiciones presentes bajo las que se desarrolla el crecimiento cultural. Benedict no tardó en dedicarse al estudio de los esquemas y las configuraciones culturales y su *Patterns of Culture* (1934) ofrece una inversión total de su postura anterior: ahora la superstición se ha convertido en realidad.

Durante este período se manifestó muy poco interés por la estructura social como tal, a pesar de que Kroeber, Lowie y Parsons estudiaron de primera mano la vida de los indios pueblo. Las sombras de Morgan, McLennan, Spencer y Maine todavía se cernían sobre ellos y generalmente se rechazaban las interpretaciones sociológicas en favor de las psicológicas o lingüísticas. Sin embargo, Lowie empezó a desarrollar una postura modernamente funcional y una orientación sociológica con respecto a la organización social, cuya mejor muestra es tal vez su artículo sobre «Relationship Terms» (1929).

El «Período Expansionista» que siguió, 1930-1940, fue época de dificultades y de transición para la etnología americana. Los antiguos dioses ya no se consideraban omniscientes y hubo una invasión de dioses extranjeros provinientes de ultramar. La depresión arruinó a los grandes museos y puso término, de momento, a las investigaciones que hacían en el campo de la etnología; el centro de gravedad osciló cada vez más hacia las universidades, a medida que las ciencias sociales se enfrentaban con los nuevos problemas sociales. Fue un período de gran expansión para la antropología cultural, gran parte de ella en forma de departamentos unidos a los de sociología. La arqueología también se desenvolvió grandemente durante esta década, en parte como un resultado lateral de su aptitud para utilizar grandes cantidades de la mano de obra ofrecida por la *WPA*. El sistema cronológico resultante, basado en la estratigrafía y en otras técnicas, acabó de señalar las deficiencias de las reconstrucciones hechas sólo con los análisis distribucionales.

Mientras tanto se habían publicado *Argonauts* y *The Andaman Islanders*, pero el efecto sobre los eruditos americanos fue relativamente pequeño. Se admiraron los métodos de trabajo de campo de Malinowski y su concepción funcional de la cultura tocó unas cuantas cuerdas sensibles; en cuanto a Radcliffe-Brown, su «apéndice etnológico» fue utilizado, pero sus interpretaciones de las costumbres y

creencias de los andamaneses fueron ignoradas por casi todos. Poco después, sin embargo, Malinowski empezó a hacer progresar la antropología social en Inglaterra sobre la base del método funcional y las nuevas técnicas de investigación de campo. Las breves visitas de Malinowski a los Estados Unidos, y una sesión estival en la Universidad de California, más el trabajo de sus primeros discípulos en Oceanía y Africa, aumentó considerablemente su influencia, pero durante la década de 1930 le interesó sobre todo dar curso a un programa de investigación en África.

En 1931 Radcliffe-Brown, quien había primero estado en Sudáfrica y luego en Australia, trajo al país «un método para el estudio de la sociedad, bien definido y suficientemente diferente de lo que privaba aquí, para exigir de los antropólogos norteamericanos que volvieran a considerar toda la cuestión de método, a examinar sus objetivos y prestar atención a nuevos problemas y nuevas maneras de ver los problemas. Nos hizo reaccionar y acelerar la diversidad intelectual entre nosotros» (Redfield 1937:vii).

Como resultado de esto y de otras influencias, los etnólogos americanos empezaron a cambiar sus intereses en una variedad de direcciones. Kroeber reexaminó la relación entre áreas culturales y naturales de una forma más productiva y formuló el concepto del punto álgido de una cultura para que reemplazara el de centro cultural de Wissler. Además, exploró más extensamente el problema de los elementos de la cultura, a propósito de lo cual organizó la *Culture Element Survey;* al otro extremo del espectro cultural escribió *Configurations of Culture Growth* (1944). Herskovits, quien anteriormente había aplicado el concepto de área cultural en Africa, desarrolló un enfoque dinámico del estudio de la cultura (1950), que ha tenido resultados importantes. Redfield, mientras tanto, empezaba la serie de estudios que culminaron en *The Folk Culture of Yucatan* (1941): un enfoque nuevo e importante en el estudio del cambio social y cultural.

Durante este período, además, Steward empezaba sus estudios ecológicos de las tribus de la Great Basim, Warner aplicaba conceptos y métodos de la antropologia social al estudio de las comunidades modernas americanas y Sapir dirigía su atención hacia la psiquiatría. Linton, había percibido tendencias nuevas e importantes, y las había juntado con las antiguas, pero también empezó a interesarse por la personalidad y la cultura. La aculturación se convirtió en tema respetable con el «Memorandum on the Study of Acculturation» (1936) de Redfield, Linton y Herskovits, y la antropología aplicada se aseguró una base en el *Indian Service* y otras agencias gubernamentales.

Estas nuevas tendencias, que prestaron variedad y color a la etnología americana, ayudaron también a dejar un vacío en el centro del campo. No sabremos nunca con certeza lo que habría resultado de esta interesante década si no hubiera estallado la Segunda Guerra Mundial.

El «Periodo Contemporáneo» —el de la década a partir la guerra— es difícil de describir. En parte ha habido una continuación de las

tendencias de la preguerra, en parte una continuación de los intereses que prevalecieron durante la guerra, y en parte un interés por nuevos problemas que son resultado de la guerra y de sus consecuencias. Hay un interés creciente por culturas y civilizaciones complejas, como las de China, el Japón, India y África, tanto al nivel de la aldea como al nivel de la cultura nacional y del carácter nacional, y se están poniendo en curso nuevas técnicas y métodos para su estudio y comparación.

Una tendencia desarrollada a partir de la guerra, de un interés especial en conexión con esta ponencia, es la aceptación gradual, pero clara, entre muchos americanos de la antropología social como una disciplina que puede verse como separada, pero relacionada.[5] De importancia potencialmente mayor, tal vez, es la creciente alianza entre la psicología social, la sociología y la antropología formando el grupo central de las llamadas «ciencias sociales», una alianza que también se refleja en el *Institute of Human Relations* en Yale y en el *Department of Social Relations* en Harvard, además de en otras partes.

Tal vez el cambio más importante de todos para el futuro de la antropología ha sido el creciente intercambio de estudiantes y profesores entre las instituciones inglesas y americanas, incluyendo bases de investigación de campo en África. Han contribuido a este intercambio creciente, el programa de las becas Fulbright, la *Area Research* del *Social Science Reseach Council*, el Simposio Internacional de Antropología de la Fundación Wenner-Gren, y las actividades de las fundaciones Carnegie, Rockefeller y Ford. Estoy convencido de que estos contactos cara a cara en los seminarios y en el campo, representan el modo más afectivo para amalgamar técnica e ideas. El testimonio de los estudiantes que regresan de Londres o de África nos dice que estamos mejor preparados en etnografía y en los problemas de la historia de la cultura, pero somos inferiores en la antropología social: parentesco, estructura social, organización política, derecho, etc. Hay excepciones, naturalmente, pero quisiéramos que las excepciones fueran la regla.

III

Para detalles acerca del curso de los acontecimientos en Inglaterra tenemos la descripción de Evans-Pritchard en *Social Anthropology* (1951) y la conferencia inaugural de Fortes titulada *Social Anthropology at Cambridge since 1900* (1953c). Hay diferencias de énfasis entre Oxford y Cambridge, pero en general las tendencias son claras.

En Inglaterra, la antropología cultural tuvo un buen comienzo

5. El término "antropología social" ha sido usado por antropólogos americanos en el pasado: Wissler y Radin escribieron libros de texto con este título, pero sus libros no ofrecían puntos de vista nuevos. El libro *Principles of Anthropology* (1942) de Chapple y Coon presentaba un punto de vista nuevo, incluso eliminó el concepto de cultura, pero no ha sido aceptado de una manera general en los Estados Unidos.

gracias a los esfuerzos de Tylor, Maine, McLennan y otros pioneros de la década de 1860 y 1870, pero sus intentos de establecer fases universales del desarrollo de la cultura falló en el fondo por carecer de hechos. Los antropólogos ingleses del siglo diecinueve eran antropólogos de «sillón»; no fue hasta que Haddon, zoólogo de carrera, organizó la famosa expedición del estrecho de Torres (1898-1900) en la que convirtió a un grupo, en el que se mezclaban psicólogos con individuos de otras ciencias, en etnólogos, que no empezó el trabajo de campo. Sin embargo, de este grupo salieron las cabezas mentoras de la antropología británica del siglo veinte: Haddon, Rivers y Seligman. Según la descripción de Evans-Pritchard: «Esta expedición fue lo que cambió decisivamente la historia de la antropología social en Gran Bretaña. Desde entonces comenzaron a desarrollarse dos fenómenos importantes y conectados entre sí: la antropología empezó a ser más y más un estudio profesional con plena dedicación, y empezó a considerarse parte esencial de la preparación de los estudiantes, una cierta experiencia en el campo» (1951:73).

Durante la década siguiente hubo una separación gradual entre la etnografía y la antropología social que culminó, según Radcliffe-Brown (1952*b*:276) en un acuerdo en usar el vocablo «etnografía» para las descripciones de pueblos prealfabetos, «etnología» para las reconstrucciones históricas, y la «antropología social» para el estudio comparado de las instituciones de sociedades primitivas. Esta división de trabajo fue institucionalizado con diferencias de organización que ha conducido a puntos de vista diferentes sobre cómo debería constituirse la antropología.

Sir James Frazer dominó la antropología social durante las primeras décadas de este siglo, y las concepciones sobre evolución y progreso siguieron teniendo influencia mucho después de que hubieran sido reemplazadas por otras en los Estados Unidos. Pero Fortes observa que, al par que los antropólogos tenían un magnífico campo de investigación, el tema en sí carecía de unidad intrínseca: «Con el punto de desarrollo que se había alcanzado en 1920, la antropología de este país y de otras partes era como un haz de temas, sus datos habían sido recogidos en el mismo bosque pero, a parte de esto, eran heterogéneos y estaban atados juntos por la teoría evolucionista» (1953*c*:14).

La etnología tuvo una época de florecimiento bajo Raddon, Rivers y Seligman, pero con la aparición de Malinowski y Radcliffe-Brown «la antropología social ha emergido como la disciplina básica que se ocupa de las costumbres y organización social de las sociedades más simples» (Fortes 1953*c*:16). De sus predecesores recibieron la tradición de la investigación de campo y el principio de estudiar intensamente áreas limitadas, principio que Malinowski condujo a su conclusión lógica.

En 1924 Malinowski empezó a preparar un grupo pequeño, pero brillante, de antropólogos sociales que provenía de todas partes de la Commonwealth, adiestrándoles en las técnicas de investigación de campo y en la teoría funcional que él mismo había formulado como

resultado de su experiencia en las Trobiand, pero su método resultó insuficiente para los complejos problemas encontrados en África. Esta deficiencia fue remedida en parte con la llegada de Radcliffe-Brown, quien regresó al recién organizado Instituto de Antropología Social en Oxford en 1937 y empezó a dar a la antropología social británica las direcciones principales que tiene actualmente. Evans-Pritchard habla de este periodo con la autoridad del que ha participado en él, y yo les refiero a ustedes a su *Social Anthropology* para los detalles y para un resumen de lo que hace un socio-antropólogo.

Los acontecimientos ocurridos en Inglaterra después de la guerra han sido en su mayor parte continuación de los acontecimientos de antes de guerra, junto con una gran expansión estimulada por el apoyo que el gobierno ha ofrecido tanto a la antropología social como a la investigación aplicada. A diferencia de los Estados Unidos, en Inglaterra no hay un grupo importante y establecido de sociólogos, y la antropología social en parte ha llenado el vacío. Aparecen grandes diferencias con respecto al carácter de la antropología social sobre si es una ciencia o parte de las humanidades, pero estas diferencias están subordinadas a la gran área de acuerdo en cuanto a los problemas, a los métodos y punto de vista básicos. Exactamente como en 1920, cuando los etnólogos americanos tenían un lenguaje común y una serie común de problemas, los tienen hoy día los británicos.

Una clave importante para comprender la antropología social británica se encuentra en su concepción de estructura social. La contribución a este campo, con respecto a África, ha sido resumida por Fortes en *The Structure of Unilineal Descent Groups* (1953*a*). Aquí hace notar que las ideas que han dirigido el análisis de la organización de linajes africanos provienen principalmente de la formulación que Radcliffe-Brown hizo de los principios estructurales encontrados en todos los sistemas de parentesco y pasa a decir que no es sólo él quien «las considera una de las generalizaciones más importantes conseguidas hasta ahora en el estudio de la estructura social» (p. 25). Para Fortes la estructura social es la base de toda la vida social de cualquier sociedad de vida continuada.

Los británicos, en estos últimos años, no sólo han publicado una serie de monografías brillantes, sino que además han organizado programas de preparación en universidades e institutos para asegurar así que sigan saliendo otras. En las principales universidades británicas, las primeras fases de la preparación están constituidas por un programa más concentrado en antropología social, aunque los conocimientos requeridos en otros campos son menores, y la lingüística brilla por su ausencia, en general. Sólo los estudiantes mejores consiguen becas para hacer investigaciones de campo. Según la situación ideal descrita por Evans-Pritchard (1951: 76-77), el estudiante normalmente pasa por lo menos dos años en su primer estudio de campo, en el que se incluye el aprender a hablar la lengua del grupo en observación. Se dedican otros cinco años para publicar los resultados, o más si tiene que dedicar tiempo a la enseñanza. Se recomienda el estudio de otra sociedad para evitar el peligro de pensar en términos de

una sociedad única, pero esto normalmente puede hacerse en un período de tiempo más corto.

Aunque concedamos que este proceso sea ideal, no deja de servir de medida según el que comparar lo que hacemos en América. La impresión que tengo es que nuestros mejor licenciados se acercan a este nivel, pero nuestros programas de doctorado requieren en general menos investigación en el campo y menos preparación específica. Tendemos a ver el doctorado como una fase primera en el desarrollo del erudito en lugar de un hito en una carrera ya formada.

Pero el programa propuesto tiene importantes implicaciones para la propia antropología social. Si todos los antropólogos siguen la tradición de Malinowski y se especializan como él en una, dos o tres sociedades y pasan la vida entera escribiendo sobre ellas ¿qué ocurrirá con los estudios comparativos? Evans-Pritchard reconoce el problema: «La cuestión de simple experiencia que (el estudio comparativo) es un trabajo enorme que no puede ser emprendido por un hombre solo que se encuentra con el deber de publicar los resultados de dos o tres estudios de campo, puesto que ello le va a ocupar el resto de su vida si además tiene un horario cargado de clases y deberes administrativos» (1951:89).

En lugar del método comparativo propone que se le reemplace por «el método experimental», en que se formulan conclusiones preliminares que luego se ponen a prueba por el mismo u otro antropólogo en otras sociedades y de este modo se van desarrollando gradualmente hipótesis más amplias y adecuadas. El viejo método comparativo, dice, ha sido abandonado porque apenas daba respuestas a las cuestiones planteadas (1951:90).

Esta concentración en estudios intensivos de una o dos sociedades escogidas tiene sus propias limitaciones. Las hipótesis que se ofrecen sobre una base tal, a menudo pueden modificarse haciendo comparaciones con estudios fácilmente al alcance. Es así que Schneider (1953: 582-84) hace notar que algunas de las generalizaciones que Evans-Pritchard hace acerca de los nuer, podrían fácilmente haber sido contrastadas con los datos sobre los zulúes. El grado en que las comparaciones son capaces de afilar hipótesis está bien ejemplificado en el estudio de Nadel sobre *Sorcery in Four African Societies* (1952). Hay otra razón para la falta de interés que Evans-Pritchard demuestra por los estudios comparativos y es que él cree que la antropología social «pertenece al campo de las humanidades, más que al de las ciencias naturales» (1951:60) y concibe su trabajo como esencialmente histórico, de «integración descriptiva». Sus colegas actualmente están en desacuerdo con él (Forde 1960; Fortes 1953*c*).

Recientemente Schapera (1953) ha examinado un número de estudios en que se utiliza de uno u otro modo el método comparativo y los encuentra todos insatisfactorios por un aspecto u otro. El enfoque comparativo por el cual él aboga, implica hacer un estudio intensivo de una región determinada y comparar con cuidado las formas tomadas de entre la gente de la zona según los fenómenos sociales especiales que están bajo observación, de modo que se los clasifique en tipos.

Estos tipos se comparan luego con los de regiones vecinas. «La antropología social se beneficiaría grandemente, y tendría más argumentos con qué defender sus métodos como adecuados, si en el futuro próximo dedicara mayor atención a las comparaciones intensivas entre regiones» (360).

Una de las dificultades encontradas en la comparación intensiva y sistemática de los datos africanos, está siendo remediada por *Ethnographic Survey* que se está haciendo bajo la dirección de Daryll Forde. La ausencia de todo interés en lingüística es un fallo importante en un grupo que aboga por la obligación de aprender la lengua para hacer investigaciones de estructura social, pero que ignora la estructura de las lenguas que aprenden. Lévi-Strauss (1951) ha señalado algunos de los problemas en estos dos campos y es fácil comprender por qué se dejan de lado.

Al fin los antropólogos británicos descubrirán que la perspectiva temporal también es importante y fomentarán investigaciones arqueológicas e históricas. Las potencialidades de la reciente clasificación genética que Greenberg ha hecho de las lenguas africanas, y la clasificación en subgrupos de las lenguas bantúes según correspondencias comunes y técnicas estadísticas de léxico, han empezado a ser apreciadas. Y para los que piden documentos, ahí están los archivos árabes y colecciones históricas como los documentos portugueses sobre la bahía de Delagona. Que las mismas tribus, hablando todavía las mismas lenguas, se encuentran todavía en esta región al cabo de cuatrocientos años, sugiere que existe una importante cantidad de material histórico que requiere ser utilizado. Pues nunca hemos conseguido comprender mejor el carácter de la sociedad y de la cultura que cuando hemos examinado las estructuras sociales y los esquemas culturales a través del tiempo. Es entonces cuando podemos distinguir lo accidental de lo general, cuando podemos evaluar con mayor claridad los factores y las fuerzas que operan en una situación dada, y podemos describir los procesos ocurridos en términos generales. No aprovechar las posibilidades de estudiar los cambios sociales y culturales bajo condiciones relativamente controladas, es sólo hacer la mitad del trabajo que debe efectuarse.

IV

Encuestas como ésta, a pesar de su brevedad e insuficiencia, indican que la antropología cultural ha seguido un curso muy diferente en los Estados Unidos comparado con Inglaterra y señala algunas razones de la diferencia. Sugieren además que es posible reducir las diferencias. En los Estados Unidos la etnología comenzó al rechazar a Morgan y su interés por el desarrollo de los sistemas sociales, y a aceptar a Tylor y su concepción de la cultura. En general, las ideas de Tylor todavía prevalecen, aunque desde la década de 1920 han habido otras definiciones de cultura, a medida que los antropólogos trata

ban de conseguir una visión más *acabada* de su tema de estudio. En Inglaterra, como han señalado Kroeber y Kluckhohn (1952), ha habido una mayor resistencia al término «cultura»; por otra parte, Morgan es aclamado como un predecesor importante, especialmente por las investigaciones que hizo sobre parentescos. Los profetas son raramente bien recibidos en su propio país.

Tanto Kroeber (1953) como Redfield (1953) han examinado recientemente el papel de la antropología en relación con las ciencias sociales y las humanidades, y han acentuado las ventajas de enfocar los problemas encontrados desde puntos de vista diversos. Creo, como Redfield, que debiéramos seguir fomentando la diversidad entre los antropólogos. Pero en esta ponencia me preocupa sobre todo la antropología cultural, y me inquieta la actitud de Kroeber hacia la etnología: «¿Y qué de la etnología?», escribe en su *Anthropology Today:* «Estoy ya casi dispuesto a abandonar al bebé entre los lobos». Sigue dando detalles de algunas de las razones por las que la etnología parece estar a punto de desaparecer: la disminución de pueblos primitivos, el fracaso del intento de hacer clasificaciones y comparaciones y la tendencia a saltar en seguida a especulaciones grandiosas (1953: 366-67). La solución que él propone es fundir la etnología con la historia de la cultura y, una vez establecido esto, extraer los procesos en funcionamiento y «generalizar la historia de la cultura en sus factores causales». Lo cual significa volver al programa originario de Boas.

La solución que propongo es otra. Aunque es verdad que quedan pocos «pueblos primitivos» próximos, existen las nuevas fronteras de Africa, India, del Sudeste de Asia, Indonesia y Melanesia para explorar. En estos territorios existe todavía una gama completa en términos de complejidad cultural y de grado de contacto cultural. El Africa sola es una «laboratorio» con posibilidades mucho más complejas que el de los indios americanos. Y para los que les gusta estudiar culturas intactas, hay el interior de Nueva Guinea.

La incapacidad de conseguir suficientes clasificaciones y comparaciones puede remediarse en parte tomando los métodos y las técnicas de los antropólogos sociales, o siguiendo las direcciones exploradas por Murdock (1949). Las estructuras sociales nos dan una base preliminar para hacer clasificaciones de alcance intermedio, a la vez que el objetivo final es llegar a principios universales. Los «tipos socioculturales» de Steward son otro paso en la dirección que queremos seguir.

La tendencia de saltar inmediatamente a grandiosas especulaciones es cada vez menor y la tendremos todavía más controlada a medida que construimos una base de hipótesis firmes. Las especulaciones son en algunos aspectos como las mutaciones: la mayoría de ellas no tienen ningún valor, pero de vez en cuando aparece una que nos permite avanzar tremendamente. Necesitamos conservarlas por esta razón, aunque no hubiera otra.

Si conseguimos salvar la antropología cultural en los Estados Unidos, no me preocupa demasiado el que «el haz antropológico» se deshaga pronto. Como resultado de la cooperación cada vez más estre-

cha entre las subdisciplinas de la antropología de este país, se construyen continuamente nuevos puentes, y surgen continuamente problemas conjuntos e incluso nuevos campos subordinados. En tanto que nuestra interacción siga siendo más intensa que nuestras relaciones con otras disciplinas, la antropología seguirá manteniéndose.

Una cosa que podemos hacer es volver a los problemas básicos que los etnólogos americanos trataban de solucionar durante las décadas de 1920 y de 1930, con métodos y puntos de vista nuevos y una gama mayor de conceptos. En otro lugar (1952:35-45) he hablado de las contribuciones posibles que podría conseguir este enfoque combinado, y he tratado de dar un ejemplo concreto con respecto a los pueblos occidentales (1950). No obstante, en términos de las posibilidades presentes, ni una sola región de Norteamérica ha tenido un estudio suficiente. Ni tampoco se han agotado las posibilidades de investigación de campo en Norteamérica. Los cheyenne, por ejemplo, todavía hacen la Danza del Sol como en tiempo de Dorsey. Y a pesar de todos los estudios que se han hecho sobre la Danza del Sol, todavía no tenemos una descripción suficiente que nos dé el sentido y la importancia que los ritos tienen para los participantes y para la tribu. Una descripción tal nos posibilitaría revalorar todo lo que se ha escrito sobre la Danza del Sol.

El área de Los Llanos está ya madura para una nueva integración que tiene necesariamente que ser más satisfactoria que las anteriores. A las formulaciones de Wissler y Kroeber se ha añadido una descripción del desarrollo cultural que está firmemente anclada en datos estratigráficos y de radiocarbono, además de una cantidad considerable de historia documental y de una serie de monografías sobre temas especiales. Al centrar nuestra atención en la estructura social, podemos ver la interrelaciones entre subsistencia y ecología, por un lado, y entre las actividades políticas y rituales, por otro. Para los que están interesados en el proceso podemos preguntar: ¿Por qué los grupos tribales que acudieron a Los Llanos de las regiones vecinas, con estructuras sociales radicalmente diferentes, tienden a desarrollar un tipo similar? La respuesta no es simplemente el fenómeno de la difusión (Eggan 1937*a*). Una vez se haya formulado nuevamente la cuestión de Los Llanos, aparecerán nuevos problemas que requerirán un aparato más complejo para poder resolverlos.

Otro tipo de estudio comparativo que tiene gran potencial está representado por la investigación de los pueblos de Los Llanos y del Sudeste que hablan la lengua de athabasca meridional. Aquí grupos exactos o similares se han diferenciado en términos de ecología, contactos y desarrollo interno. Los estudios preliminares hechos por Kluckhohn, Opler, Hoijer, Goodwin y otros indican la posibilidad de un enfoque de comparación detallada de los problemas de desarrollo cultural en esta situación, que está relativamente controlada. El estudio reciente de Bellah (1952) sobre los sistemas de parentesco de los athabascos del sur, en que se utilizan las categorías estructurales y funcionales de Parsons, muestra algunas de las posibilidades de esta región.

En el Sudeste he intentado trabajar dentro de un solo tipo estructural en un área subcultural extremadamente integrada y he utilizado los documentos arqueológicos e históricos, que en esta zona son razonablemente completos, para delimitar e interpretar las variaciones que se encuentran (1950). Clyde Kluckhohn observa el Sudeste desde un punto de vista más amplio y con un problema diferente, aunque relacionado: «Una de las compensaciones más importantes del estudio de un área cultural como la del Sudeste es que su estudio acaba por liberar a los investigadores y les permite poner cuestiones auténticamente científicas: los problemas del proceso. Una vez se ha conseguido averiguar razonablemente acerca de la influencia de diversas culturas sobre otras en una misma área y los efectos del medio ambiente común (y sus formas diversas), se puede entonces llegar a una primera aproximación de la hipótesis "suponiendo que los demás factores son idénticos" y operar bajo ella para examinar intensivamente la cuestión: ¿Por qué estas culturas y estos tipos de personalidad modal son tan diferentes, a pesar de que se encuentran bajo estímulos ambientales similares y bajo los efectos y contacto durante largos períodos de la influencia de una cultura o culturas de área generalizada? Estamos ya preparados, creo yo, para estudios como éste, pero nadie se lo ha propuesto seriamente todavía» (1954:693).

El Proyecto Ramah, dirigido por Kluckhohn, ha sido pensado con el fin de ofrecer un documento continuado sobre una serie de navahos, desde la niñez hasta su madurez, además de los cambios en su cultura. El proyecto está en su segunda década, y una diversidad de participantes han sacado un impresionante grupo de artículos. Hasta el momento la monografía más importante de Kluckhohn ha tratado de *Navaho Witchcraft* (1944), que ha interpretado en términos psicológicos y estructurales, y que se adentra en mucho terreno nuevo. Un proyecto más reciente en la misma región trata de la comparación de los sistemas de valores de cinco grupos: los navaho, los zuñis, los mormones, los hispanos y los tejanos, pero todavía no se tienen los resultados.

Los estudios comparativos también pueden hacerse en una escala muy pequeña. Los pocos miles de indios hopi están divididos en casi una docena de aldeas, cada una de las cuales difiere de modos significativos en cuanto a origen, conservatismo, contacto, independencia, grado de aculturización y a pautas socio-culturales específicas. Y en Mirst Mesa, los hano o tewa hopi, que vinieron de Río Grande hacia 1700. d. C., todavía mantienen su independencia lingüística y cultural a pesar de la asimilación biológica y de su posición minoritaria, y aparentemente también difieren en aspectos importantes en cuanto a rasgos de la personalidad. La primera relación que Dozier (1951) nos hizo de esta interesante situación indica lo valioso que puede llegar a resultar este tipo de comparación.

Las investigaciones que Alex Spoehr ha hecho en el Sudeste nos muestran cuánto se puede aprender sobre los procesos del cambio social y cultural por el método de investigación de campo comparada en una situación controlada. Sobre esta región, unas investigaciones

preliminares del autor (1937*b*) condujeron a conclusiones provisionales en cuanto a la naturaleza de los cambios en los sistemas de parentesco de los creeks, choctaws, chickasaws y de otras tribus de la región después de que se las trasladara a las reservas de Oklahoma. Spoehr (1947) no sólo ha demostrado los cambios en detalle, sino que ha analizado los factores históricos responsables y ha aislado los procesos resultantes.

Aquí debe también de mencionarse el estudio comparativo que ha hecho Redfield (1941) de cuatro comunidades yucatecas, en cuanto a los cambios progresivos de su organización, individualización y secularización a medida que se pasa a través de las aldeas, los pueblos tribales del interior hasta la ciudad de Mérida. La importancia de sus contribuciones al método comparativo se ha ignorado por muchos en las controversias acerca de la índole de la «sociedad folk» y de la utilidad de los tipos ideales.

Podemos también empezar a estudiar determinados tipos sociales en particular en cualquier parte que aparezcan. La obra de Murdock, *Social Structure* (1949), demuestra que estructuras sociales y sistemas de parentesco similares se encuentran con frecuencia en diferentes partes del mundo. Podemos comparar sistemas sociales matrilineales, o sistemas de parentesco del tipo omaha, en diferentes regiones del mundo sin tener que restringirnos a los requisitos impuestos originariamente por Boas. Es así que la comparación que Audrey Richards (1950) hizo de las organizaciones matrilineales del Africa Central cobrarán importancia al ponerlas frente a los datos de la Costa del Noroeste. Cuando se comparen las variantes de los sistemas sociales matrilineales o patrilineales desde el punto de vista de la estructura y de la función, tendremos una idea más clara de los rasgos esenciales de tales sistemas y de las razones de estas variantes. Los resultados en cuanto a los sistemas matrilineales prometen dar una idea bastante diferente de la que Lowie trazó del *Matrilineal Complex* (1919) y nos ayudarán a ver más claramente la significación estructural de pautas culturales tales como la residencia avuncolocal y los matrimonios entre primos cruzados.

Estudios como estos y otros nos permitirán finalmente presentar una relación comprehensiva de los diferentes tipos de estructura social que se encuentra en las regiones del mundo, y ver la índole de sus correlativos y de los factores que entran en el cambio social y cultural. Está claro que se necesitarán desarrollar nuevos métodos y técnicas para evaluar el cambio a través del tiempo; los datos cuantitativos serán esenciales para establecer las proporciones de cambio que tal vez incluso podrán expresarse en términos estadísticos.

He sugerido que puede ser ventajoso combinar los acertados conceptos antropológicos de estructura y función con los conceptos etnológicos de proceso e historia. Si podemos hacer esto de un modo satisfactorio, podemos salvar al «niño de la etnología» del destino a que lo ha condenado Kroeber: lo que llamemos al infante cuando ya haya madurado, es una cuestón relativamente de poca importancia.

Al sugerir algunas de las maneras en que se puede convertir de mayor utilidad a los estudios comparativos, he eludido las cuestiones de definición y de objetivos finales. Este es sólo uno de los modos en que la ciencia puede avanzar, y tenemos el personal y la gama suficiente de intereses para ejercerlos todos.

Después de que hubiera completado los aspectos más importantes de esta ponencia, fue publicado el tomo de artículos en homenaje a Wilson D. Wallis, que se titula *Method and Perspective in Anthropology* (Spencer, 1954). Gran parte de lo que Herskovits dice sobre «Some Problems of Methods un Ethnography» concierne a puntos discutidos más arriba en esta ponencia, especialmente el énfasis que pone sobre el enfoque histórico y el estudio comparado de cambio documentado (1954:19), como sobre la importancia de los análisis repetidos de los mismos fenómenos. Y el erudito informe de Ackerknecht sobre «The Comparative Method in Antropology» acentúa la importancia que el método comparativo tiene para la antropología cultural: «Una de las grandes ventajas del método comparativo será que en un campo donde los experimentos controlados son imposibles, ofrece por lo menos un tipo de control». Ve señales de renacimiento: «Sea cual sea la forma en que reaparezca el método comparativo, expresará el deseo creciente y la necesidad sentida en la antropología cultural de encontrar uniformidades y denominadores comunes detrás de la aparente diversidad y singularidad de los fenómenos culturales» (p. 125).

Kroeber, cuando comenta los artículos de este volumen, está de acuerdo «de todo corazón con la postura de Ackerknecht. Personalmente creo que no va lo suficientemente lejos. Ve el método comparativo como algo que debe ser resucitado, y que lo será. Yo diría que nunca murió; que meramente ha cambiado de táctica.» (1954: 273). Continúa señalando que «todas las ciencias tienen como último objetivo el conocimiento del proceso, pero que a esto le debe preceder la descripción de las propiedades de la forma y substancia de los fenómenos, la manera en que se ordenan o clasifican de acuerdo con el análisis de su estructura y el haber rastreado sus cambios o aconteceres» (pp. 273-74). Estos son los puntos esenciales que he querido resaltar respecto a la antropología cultural.

En ambos lados del Atlántico hay una creciente disposición a prestarse mutuamente atención, y una convicción creciente de que los diversos enfoques se complementan en lugar de oponerse. Podemos estar de acuerdo, creo, con Radcliffe-Brown: «Será sólo en un estudio integrado y organizado en que se combinen los estudios históricos con los sociológicos donde podremos lograr una comprensión real del desarrollo de la sociedad humana, y esto todavía no lo tenemos» (1951:22). Me parece a mí que es ya hora de que empecemos. De hecho, ya se ha empezado.

Con el tiempo conseguiremos simplificar y ordenar más nuestros proyectos conceptuales en términos de observaciones directas del comportamiento humano. Sapir, tal vez en un momento de verdadera intuición, definió la cultura «como una serie sistemática de ilusio-

nes compartidas por la gente». Pero la cultura, como el «éter» de los físicos decimonónicos, representa actualmente un papel importante y lo seguirá representando durante largo tiempo. El lejano futuro es mucho más difícil de predecir, creo que fue Whitehead quien observó que lo último que se descubre en cualquier ciencia es de qué trata.

REFERENCIAS CITADAS

Ackerknecht, Erwin H., 1954, "On the comparative method in anthropology", en *Method and Perspective in Anthropology*, ed. R. F. Spencer, Minneapolis.

Beals, Ralph, 1951, "Urbanism, urbanization and acculturation", en *American Anthropologist*, 53: 1-10.

Bellah, R. N., 1952, *Apache kinship systems*, Cambridge, Harvard University Press.

Benedict, Ruth, 1923, "The concept of the guardian spirit in North America", en *Memoirs of the American Anthropological Association*. N.º 29.

1934, *Patterns of culture*, Boston y Nueva York, Houghton Mifflin Co. (Tr. cast. *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana.)

1948, "Anthropology and the humanities", en *American Anthropologist* 50:585-93.

Bennett, Wendell, C., 1953, "Area archeology", en *American Anthropologist* 55:5-16.

Boas, Franz, 1896 "The limitations of the comparative method in anthropology", en *Science*, núms. 4:901-8.

1927, "Primitive art", en *Instituttet for Sammenlignende Kulturforskning*, Series B, N.º VIII, Oslo.

1940, *Race, language and culture*, Nueva York, The Macmillan Co.

Chapple, Eliot and Carleton Coon, 1942, *Principles of anthropology*, Nueva York, Henry Holt.

Dixon, R. B., 1928, *The building of cultures*, Nueva York, Scribners.

Dozier, Edward, P., 1951, "Resistance to acculturation and assimilation in an Indian pueblo", en *American Anthropologist* 53:56-66.

Eggan, Fred, 1937*a*, "The Cheyenne and Arapaho kinship system", en *Social Anthropology of North American Tribes*, Fred Eggan (ed.), Chicago, University of Chicago Press.

1937*b*, "Historical changes in the Choctaw kinship system", en *American Anthropologist* 39:34-52.

1950, *Social organization of the Western Pueblos*, Chicago, University of Chicago Press.

1952, "The ethnological cultures and their archeological backgrounds", en *Archeology of the Eastern United States*, J. B. Griffin (ed.) Chicago, University of Chicago Press.

Eggan, Fred (ed.), 1937, *Social anthropology of North American tribes*, Chicago, University of Chicago Press.

Evans-Pritchard, E. E., 1951, *Social anthropology*, Londres, Cohen & West Ltd. (Tr. cast. *Antropología social*, Buenos Aires, Nueva Visión.)

Firth, Raymond, 1951*a*, "Contemporary British social anthropology", en *American Anthropologist* 53:474-89.

1951*b*, *Elements of social organization*, Londres, Watts and Co.

Fletcher, Alice, 1904, "The Hako: a Pawnee ceremony", 22nd Annual Report, en *Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C.

Forde, Daryll, 1947, "The anthropological approach in social science", Presidential Adress, Section H, British Association for the Advance of Science, 1950, "Anthropology, science and history", en *Man*, 254.

1951, "The integration of anthropological studies", en *Journal of the Royal Anthropological Institute* 78:1-10.

FORTES, MEYER, 1953*a*, "The structure of unilineal descent groups" en *American Anthropologist* 55:17-41. (Tr. cast. en *Dos teorías de la antropología social*, de L. Dumont, Barcelona, Anagrama).
1953*b*, "Analysis and description in social anthropology", Presidential Adress, Section H, British Association for the Advance of Science, Londres.
1953*c*, *Social anthropology at Cambridge since 1900, an inaugural lecture*, Cambridge University Press.
GOLDENWEISER, A. A., 1910, "Totetism: an analytic study", en *Journal of American Folklore* 23:1-115.
HALLOWELL, A. IRVING, 1950, "Personality, structure, and the evolution of man", en *American Anthropologist* 52:159-73.
1953," Culture, personality and society", en *Anthropology Today*, de Alfred L. Kroeber y otros, pp. 597-620, Chicago, University of Chicago Press.
HERSKOVITS, MELVILLE J., 1950, *Man and his works, the science of cultural anthropology*, Nueva York, A. A. Knopf.
1954, "Some problems of method in ethnografy", en *Method and Perspective in Anthropology*, R. F. Spence (ed.), Minneapolis.
HOWELLS, W. W., 1952, "The study of anthropology", en *American Anthropologist* 54:1-7.
KLUCKHOHN, CLYDE, 1944, "Navaho witchcraft", *Papers of the Peabody Museum of Harvard University* XXII, N.º 2.
1979, "The Ramah project", *Papers of the Peabody Museum of Harvard University* XL, N.º 1.
1954, "Southwestern studies of culture and personality", en *American Anthropologist* 56:685-97.
KROEBER, ALFRED L., 1935, "History and science in anthropology" en *American Anthropologist* 37:539-69.
1939, *Cultural and natural areas of native North America*, Berkeley, University of California Press.
1944, *Configuration of culture growth*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
1953, "Introduction" (pp. 1-4) y "Concluding Review" (pp. 357-76), en *An Appraisal of Anthropology Today*, Sol Tax y otros (ed.), Chicago, University of Chicago Press.
1954, "Critical summary and commentary", en *Method and Perspective in Anthropology*, R. F. Spencer (ed.), Minneapolis.
KROEBER, ALFRED L. y CLYDE KLUCKHOHN, 1952, "Culture, a critical review of concepts and definitions", *Papers of the Peabody Museum of Harvard University*, XLVII, N.º 1.
KROEBER, ALFRED L., y otros, 1953, *Anthropology today, an encyclopedic inventory*, Chicago, University of Chicago Press.
LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1951, "Language and the analysis of social laws", en *American Anthropologist* 53:155-62.
LINTON, RALPH, 1936, *The study of man*, Nueva York, D. Appleton-Century Co.
LOWIE, ROBERT H., 1919, "The matrilineal complex", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* XVI:29-45.
1929, "Relationship terms", *Encyclopedia Britannica*, 14 edición.
1937, *The history of ethnological theory*, Nueva York, Farrar & Rinehart, Inc. (Tr. cast. *Historia de la teoría etnológica*, México, F. C. E.).
1953, "Ethnography, cultural and social anthropology", en *American Anthropologist* 55:527-34.
MALINOWSKI, B., 1922, *Argonauts of the western Pacific*, Londres, Routledge. (Tr. cast. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península).
MERTON, R. K., 1949, *Social theory and social structure*, Glencoe, The Free Press. (Tr. cast., *Teoría Social y Estructura Social*, México, F. C. E.).
MURDOCK, GEORGE PETER, 1949, *Social structure*, Nueva York, The Macmillan Co.,
1951, "British social anthropology" en *American Anthropologist* 53:465-73).
NADEL, S. F., 1951, *The foundation of social anthropology*, Glencoe, The Free Press. (Tr. cast. *Fundamentos de la antropología social*, México, F. C. E.).
1952, "Witchcraft in four African societies: an essay in comparison", en *American Anthropologist* 54:18-29.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1931*a*, "The present position of anthropological studies", Presidential Adress, Section H, British Association for the Advancement of Science. Londres.
1931*b*, "The social organization of Australian tribes", en *Oceania Monographs*, N.º 1.
1933, *The Andaman Islanders*. Reeditado y aumentado, Cambridge (1.ª ed., 1922).
1951, "The comparative method in social anthropology", en *Huxley Memorial Lecture*, Londres.
1952*a*, *Structure and function in primitive society, essays and addresses*, Londres, Cohen and West Ltd. (Tr. cast. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península.)
1952*b*, "Historical note on British social anthropology", en *American Anthropologist* 54:275-77.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. y DARYLL FORDE (eds.), 1950, *African systems of kinship and marriage*, Londres, Oxford University Press.

REDFIELD, ROBERT, 1937, "Introduction" en *Social Anthropology of North American Tribes*, Fred Eggan (ed.) Chicago, University of Chicago Press.
1941, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.
1953, "Relations of anthropology to the social sciences and to the humanities", en *Anthropology Today*, de Alfred L. Kroeber y otros pp. 728-38, Chicago, University of Chicago Press.

REDFIELD, ROBERT, RALPH LINTON y MELVILLE J. KERSKOVITS, 1936, "Memorandum on the study of acculturation", en *American Anthropologist* 38:149-52.

RICHARDS, AUDREY L., 1950, "Some types of family structure amongs the Central Bantu", en *African Systems of Kinship and Marriage*, A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (ed.), Londres, Oxford University Press. (Próx. tr. cast. en Biblioteca Anagrama de Antropología).

SAPIR, EDWARD, 1916, "Time perspective in aboriginal American culture: a study in method", Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 90, Anth. Ser. 13, Ottawa.

SCHAPERA, I., 1953, "Some contents on comparative method in social anthropology", en *American Anthropologist* 55:353-62.

SCHNEIDER, D., 1953, "Review of: Kinship and Marriage among the Nuer, by E. Evans-Pritchard", en *American Anthropologist* 55:582-84.

SPENCER, R. F. (ed.), 1954, *Method and perspective in anthropology, papers in honor of Wilson D. Wallis*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

SPIER, LESLIE, 1929, "Problems arising from the cultural position of the Havasupai", en *American Anthropologist* 31:213-22.

SPOEHR, ALEXANDER, 1947, "Chanching Kinship systems" en *Anthropological Series*, Chicago Natural History Museum, Vol. 33, N.º 4.

TAX, SOL y otros (ed.), 1953, *An appraisal of anthropology today*, Chicago, University of Chicago Press.

WISSLER, CLARK, 1914, "Material cultures of the North American Indian", en *American Anthropologist* 15:501 ss.
1922, *The American Indian*, 2.ª ed. Nueva York, Oxford University Press.
1926, *The relation of nature to man in aboriginal America*, Nueva York, Oxford University Press.

GEORGE PETER MURDOCK

MUESTRA ETNOGRAFICA MUNDIAL

Este texto tiene dos objetivos fundamentales: (1) presentar una muestra cuidadosamente seleccionada de todas las culturas conocidas por la historia y la etnografía, y (2) clasificar a cada cultura de acuerdo a ciertas categorías etnográficas estandarizadas. La muestra está especialmente diseñada para que sea todo lo representativa posible de todo el campo conocido de variaciones culturales, de tal forma que pueda servir igualmente como indicador bruto de la presencia cuantitativa de los rasgos tabulados en el conjunto de la humanidad que como una guía sobre su distribución por regiones y áreas geográficas, y como ayuda para la comprobación de las hipótesis científicas.

Las encuestas regionales y las actualmente algo fuera de moda etnografías tienden a señalar los rasgos distintos de áreas culturales concretas sin hacer referencia a normas universales de comparación. Los trabajos teóricos, por otra parte, ponen típicamente el énfasis en la definición e ilustración de distinciones fundamentales sin recoger su incidencia intercultural real ni su distribución geográfica. Aquí la finalidad consiste en combinar los puntos de vista distribucional y clasificatorio.

Los datos tabulados proceden fundamentalmente de los campos en que las clasificaciones tipológicas se han convertido en relativamente regulares, a saber, la economía básica, las pautas de asentamiento y la organización social y política. Para conseguir la uniformidad de juicio, el autor ha leído y valorado él mismo todas las fuentes etnográficas, a excepción de unos pocos informes de clase hechos por estudiantes graduados bajo estrecha supervisión. Además de abarcar las fuentes descriptivas en las lenguas que conoce (holandés, inglés, francés, alemán, italiano y español), ha tenido acceso a cierto número de fuentes importantes en chino, japonés y ruso, traducidas por los *Human Relations Area Files*.

El problema más serio ha sido la selección de la muestra. En un

momento el autor creyó que podría obtenerse una muestra adecuada simplemente mediante la selección de gran número de culturas a partir de un amplio campo geográfico y evitar la excesiva representación de áreas concretas. Una prueba realizada recientemente en una clase de posgraduados le convenció de que esto no bastaba. En esta prueba las correlaciones estadísticas principales de *Social Structure* (Murdock, 1949) fueron vueltas a calcular a partir de dos muestras mundiales de 300 culturas cada una, una completamente sin seleccionar y la otra cuidadosamente seleccionada para que presentara una representación exactamente igual de todas las áreas culturales del mundo. Aunque no apareció ninguna contradicción llamativa, los resultados de las dos muestras diferían tan notablemente en bastantes puntos como para demostrar la necesidad imperativa de un procedimiento de muestreo mucho más sistemático.

Un muestreo al azar de todas las culturas conocidas del mundo, por desgracia, debe excluirse por varias razones. En primer lugar, daría lugar a la inclusión de muchas culturas sobre las que la información descriptiva es muy incompleta y a la exclusión, al azar, de una importante proporción de la literatura etnográfica más rica y más de fiar. En segundo lugar, sólo produciría un porcentaje de todas las culturas del mundo sin referencia a su distribución por tipos. Las zonas como Europa o el Lejano Oriente, con pocas naciones, grandes y culturalmente homogéneas, por ejemplo, tenderían a estar muy subrepresentadas en comparación con áreas como los aborígenes australianos, con cientos de culturas distintas, pero no notablemente divergentes. La muestra seleccionada por Hobhouse, Wheeler y Ginsberg (1915) es muy deficiente precisamente en este punto. En tercer lugar, el muestreo puramente azaroso inevitablemente omitiría muchas de las culturas verdaderamente únicas del mundo, cada una de ellas representación única de un tipo distinto, como por ejemplo, los ainu de Japón, los dorobo de África oriental, los guanches de las islas Canarias, los incas del Perú, los tasmanianos, los toda de la India y los yahgan de la Tierra del Fuego.

Una muestra etnográfica verdaderamente satisfactoria debe, evidentemente, adaptarse tanto a la calidad de la literatura descriptiva como a la estructura del universo concreto, que es el ámbito de variación cultural conocido. Debe representar a todos los tipos culturales diferenciados, y a los subtipos, de los que se disponga de información, incluso cuando ésta sólo incluya un ejemplo conocido. De forma similar, debe representar a todas las áreas y subáreas culturales del mundo. Debe incluir ejemplos de las antiguas civilizaciones documentadas, de las complejas civilizaciones modernas de Europa y Asia, de las culturas europeas y africanas transplantadas a otros continentes, y de los pueblos indígenas aculturados sobre las mismas bases que las culturas etnográficas indígenas, es decir, aproximadamente en proporción a su grado de diversidad cultural. Todo lo cual es lo que hemos intentado hacer.

No obstante, debe tenerse cuidado con evitar la multiplicación de ejemplos de cualquier tipo concreto. Así, nosotros hemos escogido

muy parcamente entre las culturas europeas transplantadas (un ejemplo de cada una de las cinco naciones colonizadoras principales), de las africanas transplantadas (el Caribe negro, los negros de la selva y los jamaicanos) y de los pueblos indígenas fuertemente aculturados (los chamorro, chorti, paez y otros pocos). También hay ejemplos de las culturas indígenas que, en el momento de su primera descripción, ya habían adoptado e integrado importantes elementos de origen europeo, por ejemplo, los caballos entre los indios americanos de las llanuras y de la Pampa. En general, no obstante, los datos sobre las sociedades analfabetas han sido tomados de la fecha más temprana de que se posee información. Las culturas europeas, a menos que se señale otra fecha, están categorizadas a partir de algún período de independencia política durante el siglo actual.

Puesto que los propósitos de la tabulación de los datos es revelar las asociaciones dentro de las culturas, es decir, lo que Tylor (1889) denominó «adhesiones», se ha tenido cuidado en sólo recoger elementos que se presenten juntos en el mismo período de tiempo. Una complicación se plantea en ciertos casos en que sólo se dispone de información descriptiva con respecto a una comunidad o un pequeño segmento de una sociedad cuyos ámbitos culturales son más amplios. En estos casos, el autor ha fichado la información sobre pautas de asentamiento, división del trabajo por sexos, matrimonio, organización del grupo de parientes y parentesco tal como consta para la localidad concreta, pero ha indicado la economía, la estratificación social y la organización política que prevalece para la sociedad mayor, suponiendo que estos aspectos de la cultura nacional normalmente forman parte del verdadero contexto social, incluso en la situación local.

Nuestra muestra es intencionadamente lo bastante grande para permitir a los usuarios con otros criterios eliminar, al azar o por otros medios, bastantes casos para crear una muestra conforme a sus propias especificaciones y todavía lo bastante grande para ser susceptible de un tratamiento estadístico de confianza. Para su guía debemos hacer explícitos nuestros propios criterios de selección.

Primero se ha dividido el mundo en seis grandes regiones. Los antropólogos acostumbran a reconocer cinco de estas regiones: África, Eurasia, América del Norte, Oceanía y América del Sur. De ellas, por supuesto, África y Eurasia se caracterizan por ser porciones de la superficie terrestre mucho mayores y con considerable mayor variedad de culturas que las otras tres. Por tanto, nosotros las reducimos a proporciones comparables creando una sexta región, la Circunmediterránea y transfiriendo a ella la porción septentrional de África y la occidental de Eurasia, incluyendo Europa, el Cáucaso y el Próximo Oriente. Esta nueva área corresponde aproximadamente al núcleo de los mundos cristiano e islámico. Los países musulmanes situados al este de Irak, sin embargo, no han sido transferidos, pues de haberlo hecho así la nueva área se hubiera vuelto indebidamente grande y Asia indebidamente pequeña. De este modo, llegamos a las siguientes seis regiones etnográficas aproximadamente equivalentes:

África, excluyendo Madagascar y las porciones septentrional y noreste del continente.

Circunmediterránea, incluyendo Europa, el Cáucaso, el Próximo Oriente y el norte y noreste de África.

Eurasia Oriental, excluyendo Formosa, las Filipinas, Indonesia y la zona designada como Circunmediterránea, pero incluyendo Madagascar y otras islas del Océano Indico.

Pacífico Insular, incluyendo toda Oceanía y áreas como Australia, Indonesia, Formosa y las Filipinas, que a veces, pero no siempre, se cuentan como partes de Oceanía.

América del Norte, incluyendo las culturas indígenas de este continente hasta el istmo de Tehuantepec.

América del Sur, incluyendo las Antillas, América Central y Yucatán.

Cada una de estas regiones se dividió a continuación en diez áreas más pequeñas. En la medida de lo posible, se mantuvieron los límites entre las áreas culturales reconocidas, pero cuando una región incluía menos de diez áreas culturales, las mayores y culturalmente más heterogéneas se dividieron en dos, y cuando más de diez, las menores y relativamente similares se combinaron. Las 60 áreas resultantes son equivalentes sólo en un sentido aproximado, pues se consideró preferible reconciliar sus diferencias en tamaño y complejidad permitiendo una cierta flexibilidad en el número de culturas elegidas de cada área. Aunque la cuota de diez culturas por área fue establecida como ideal aproximado, este número se redujo para las áreas que son pequeñas, o culturalmente homogéneas, o deficientes en descripciones etnográficas adecuadas, y se amplió para aquellas que son relativamente grandes o heterogéneas. En ningún caso, sin embargo, se seleccionó para ningún área un número de culturas que excediera de quince o bajara de cinco.

Dentro de cada área, la selección de culturas representativas siguió criterios explícitos. La literatura etnográfica fue registrada para los casos que se encontraban dentro de las siguientes especificaciones, y el ejemplo necesario sólo se omitió si la búsqueda no conseguía descubrir ninguna sociedad que a la vez cumpliera las especificaciones y estuviera lo suficiente bien descrita para merecer su inclusión.

1. La sociedad más populosa del área o bien, a falta de datos demográficos fiables, la sociedad que ocupa la mayor extensión de territorio.
2. La cultura mejor descrita de cada una de las otras subáreas culturales reconocibles.
3. Un ejemplo de cada tipo básico de economía (agrícola, pastoril, pesquera o cazadora y recolectora) y de cada norma principal de filiación (matrilineal, patrilineal, doble o bilateral) representada en el área, aun cuando pudiera haber solamente una y en otro caso no hubiera tenido importancia.

4. Un ejemplo de cada tronco lingüístico o bien subfamilia lingüística principal que se encuentre en el área.
5. Culturas adicionales que aparecer por cualquier razón relativamente distintas dentro del contexto de todo el área.

Además de estos criterios positivos, se han adoptado dos criterios negativos para evitar la duplicación de culturas esencialmente similares. El mero hecho del parentesco histórico no preocupa al autor, pues ahora parece clara la prueba de que las sociedades toman de otras, tanto como inventan por sí mismas, elementos culturales de que tienen necesidad y que al menos son razonablemente consistentes con los usos preexistentes, y que los elementos tomados como los inventados y tradicionales sufren un continuo proceso de modificación integradora que conduce a la emergencia de nuevas configuraciones independientes. La difusión niega la independencia de dos culturas sólo si ha ocurrido demasiado recientemente como para que el proceso de integración haya seguido su curso natural. Para prevenir la inclusión de tales casos duplicados, siempre que ha sido posible hemos evitado la selección de dos culturas de la misma área que sean (a) geográficamente contiguas o bien (b) se caractericen por lenguas mutuamente inteligibles, a menos que revelaran diferencias importantes en su economía básica, su organización social o bien en última instancia en sus lenguas, como para estar seguro de que habían alcanzado una integración independiente. Esto ha hecho necesario eliminar una cultura de parejas tan bien descritas como la arapajo-cheyene, bena-hehe, bontoc-ifugao, kwakiutl-nootka y swazi-zulú. Puesto que se supone que las relaciones lingüísticas constituyen el índice más fidedigno de relación histórica, hemos establecido para todas las zonas un máximo absoluto de diez sociedades que pertenezcan a la misma subfamilia lingüística. En consecuencia, cualquier área representada por más de diez culturas se caracteriza tanto por la diversidad lingüística como por la diversidad cultural.

La aplicación de los criterios anteriores ha tenido como consecuencia una muestra mundial total de 565 culturas distribuidas como sigue: Africa, 116; Circunmediterráneo, 78; Eurasia Oriental, 85; Pacífico Insular, 99; América del Norte, 110; y América del Sur, 77.

Los datos culturales de una muestra tan grande de sociedades humanas sólo pueden representarse, evidentemente, dentro de nuestras limitaciones de espacio, mediante un cuadro y una serie de símbolos. En el Cuadro 1 las sociedades seleccionadas se agrupan por regiones, y dentro de éstas por áreas, y dentro de cada área alfabéticamente. En algunos casos, las sociedades se identifican además por otro nombre alternativo, que se presenta entre paréntesis, y cada una se localiza geográficamente por el grado geográfico más próximo de longitud y latitud en las dos primeras columnas. Otras columnas, numeradas de 1 a 15, presentan treinta elementos de información cultural de cada sociedad de categorías clasificatorias representadas por símbolos. Un punto indica falta de información. Otros símbolos

constan de una letra mayúscula y otra minúscula, un par por columna, que se definen por la siguiente clave:

Columna 1: Plantas cultivadas y animales domésticos

- C Cereales, por ejemplo, maíz, mijo, arroz, cebada, los principales frutos o al menos tan importantes como cualquier otro.
- G Ausencia de agricultura, o agricultura sin importancia o reciente, pero con importante recolección.
- O Ausencia de agricultura o agricultura sin importancia o reciente, y recolección sin importancia.
- R Raíces o tubérculos, por ejemplo, manioca, batatas, taro, ames, como frutos principales o bien tan importantes como los frutos de los árboles y más importantes que los cereales.
- T Frutas de árboles o bien féculas, por ejemplo, bananas, cocos, dátiles, sagú, como los frutos principales.
- l Animales domésticos grandes, por ejemplo, búfalos, ganado bovino, caballos, mithums, renos, que se conservan originalmente por lo menos en número reducido, pero que no se ordeñan.
- m Animales domésticos grandes, aborígenes, conservados en número considerable y que se ordeñan.
- o Animales domésticos (como se definen en l y s) ausentes o sin importancia.
- r Animales domésticos (como se definen en l y s) no aborígenes, sino introducidos por el contacto con los europeos e importantes y bien integrados en el momento en que se describe la cultura.
- s Animales domésticos pequeños, por ejemplo, burros, cabras, llamas, cerdos, pero no grandes, que los aborígenes mantienen en número considerable. No se toman en consideración animales domésticos más pequeños, por ejemplo, gatos, perros, gallinas, conejos de Indias.

Columna 2: Agricultura

- C Codominante, es decir, que comparte la posición de principal actividad de subsistencia con otra actividad.
- D Dominante, es decir, que es la principal actividad de subsistencia.
- I Importante, aunque no la principal actividad de subsistencia.
- O Ausente, insignificante o esporádica en cuanto actividad de subsistencia.
- P Presente, pero relativamente sin importancia como actividad de subsistencia.
- a División regular del trabajo con arreglo al sexo, por ejemplo, los hombres despejan la tierra y las mujeres la cultivan (en la columna 3, los hombres pastorean y las mujeres ordeñan; en la columna 4 los hombres hacen la pesca principal y/o la caza marítima y las mujeres hacen la pesca menor de la costa o del arrecife y/o la pesca de mariscos; en la columna 5 los hombres cazan y las mujeres recolectan). Para los demás repartos de la participación por sexos en las actividades de subsistencia se utilizan los siguientes símbolos para señalar la importancia relativa de los sexos en la actividad total.

b Ambos sexos participan aproximadamente igual en la actividad.
f Las hembras dirigen la actividad, siendo la participación de los varones de poca importancia.
g Ambos sexos participan, pero la parte de las hembras es apreciablemente mayor.
m Los hombres dirigen la actividad, siendo la participación de las mujeres de poca importancia.
n Ambos sexos participan, pero la parte de los varones es apreciablemente mayor.
o Ausencia de actividad, o bien es de poca importancia o reciente.
s La actividad la realizan fundamentalmente los esclavos o los miembros de las castas serviles.

Columna 3: Cría de Animales (los mismos símbolos que en la columna 2)

Columna 4: Pesca, pesca de mariscos y caza marítima (los mismos símbolos que en la columna 2)

Columna 5: Caza y recolección (los mismos símbolos que en la columna 2)

Columna 6: Pauta de asentamiento y organización de la comunidad

B Bandas, es decir, comunidades migratorias o nómadas.
C Asentamientos compuestos consistentes en una aldea nuclear o ciudad y viviendas distantes o villorrios satélites.
F Asentamientos fijos o sedentarios cuya exacta pauta no consta.
H Conglomerados de villorrios distintos.
N Vecindarios de viviendas dispersas.
S Comunidades seminómadas, es decir, que viven en bandas nómadas durante determinadas estaciones del año y en asentamientos fijos durante otras estaciones.
V Ciudades o aldeas compactas.
a Comunidades ágamas sin que consten clanes localizados y sin ninguna tendencia marcada hacia la exogamia local o la endogamia local.
b Barrios, distritos, villorrios o linajes localizados exógamos en que normalmente una comunidad incluye varios de ellos y no constituye en sí misma una unidad exógama.
c Comunidades de clanes, es decir, comunidades que son en sí mismas esencialmente linajes o sibs localizados y exógamos.
d Demes, es decir, comunidades que muestran una marcada tendencia hacia la endogamia local sin estar compuestas de unidades exógamas localizadas.
e Comunidades exógamas, es decir, aquellas que presentan una marcada tendencia hacia la exogamia local sin tener la estructura concreta de los clanes.
o Ausencia de clanes localizados a falta de pruebas concretas de endogamia o exogamia local.

E Familias extendidas, sin tener en cuenta si se albergan en una o más viviendas, donde constituyen unidades corporativas concretas y tienen gran tamaño, es decir, normalmente comprenden las familias de procreación de por lo menos dos germanos o primos de cada una de por lo menos dos generaciones consecutivas.

I Familias independientes, es decir, agrupamientos familiares que no incluyen normalmente, sino sólo temporalmente, más de una familia nuclear o polígama.

L Familias lineales, es decir, pequeñas familias extendidas que normalmente comprenden sólo las familias de procreación de un individuo de la generación mayor, pero por lo menos de dos individuos de la siguiente generación.

S Familias de tronco, es decir, familias entendidas mínimas que normalmente sólo constan de dos familias de procreación emparentadas (sin tener en cuenta las uniones polígamas), especialmente de generaciones consecutivas.

c Hogares comunales, es decir, con una única vivienda grande para todas las familias de un asentimiento o de un segmento considerable.

e Hogares de familias extendidas, es decir, que normalmente, ocupan una sola vivienda para toda una gran familia extendida.

l Hogares de familias lineales, es decir, que normalmente ocupan una única vivienda para toda una familia lineal (extendida pequeña).

m Hogares compuestos por madre-hijo (a), es decir, que normalmente ocupan un único alojamiento la mujer casada y sus hijos (as), especialmente en las sociedades que practican la poligamia, donde las co-esposas es típico que ocupen viviendas distintas.

n Hogares de familias nucleares, es decir, que normalmente ocupa un único alojamiento una pareja casada y sus hijos (as), incluyendo las sociedades monógamas y aquellas que practican una poliginia limitada en que los dispositivos de residencia de las co-esposas no están bien documentados.

d Hogares de familias polígamas, es decir, que normalmente ocupan una única vivienda toda una familia poligínica o poliándrica en caso de que hayan varios matrimonios.

q Hogares de familias poligínicas cualificadas, es decir, que normalmente las coesposas ocupan una única vivienda ,si son hermanas y alojamientos distintos si no lo son.

s Hogares de familia de tronco, es decir, que normalmente ocupa una sola vivienda una familia de tronco (extendida mínima).

Columna 8: Residencia marital (las letras mayúsculas de la primera columna indican perfiles societales normales; el mismo símbolo en minúsculas de la segunda columna indica que existe la bastante frecuencia de pautas alternativas para sugerir la supervivencia de una norma anterior o bien la emergencia incipiente de otra nueva; las letras mayúsculas se repiten en minúscula donde no constan tales alternativas; un punto en la segunda columna indica que el perfil de residencia está incompletamente documentado o deducido)

A Avuncolocal, es decir, normalmente con o cerca de los parientes matrilineales varones del marido.
B Bilocal, es decir, patrilocal o matrilocal con igual frecuencia.
D Duolocal, es decir, sin establecer una residencia común, continuando residiendo cada esposo con o cerca de sus propios parientes.
M Matrilocal, es decir, normalmente con o cerca de los parientes femeninos matrilineales de la esposa.
N Neolocal, es decir, normalmente en un nuevo hogar cuya localización no depende de los lazos de parentesco de ninguno de los esposos.
P Patrilocal, es decir, normalmente con o cerca de los parientes patrilineales varones del marido.
R Duopatrilocal, es decir, normalmente patrilocal después de un período de residencia duolocal.
S Sororilocal, es decir, residencia con o cerca de los parientes matrilineales femeninos del marido. Puesto que tal residencia sólo puede presentarse en casos individuales y no puede prevalecer en toda una sociedad, este símbolo sólo aparece en la segunda columna.
U Uxoripatrilocal, es decir, normalmente patrilocal después de un período inicial con o cerca de los parientes de la esposa.
V Uxoravunculocal, es decir, normalmente avunculocal después de un período inicial con o cerca de los parientes de la esposa.
W Uxorineolocal, es decir, normalmente neolocal después de un período inicial con o cerca de los parientes de la esposa.
X Oxoribilocal, es decir, bilocal después de un período inicial con o cerca de los parientes de la esposa.
Y Viravunculocal, es decir, normalmente avuculocal después de un período inicial con o cerca de los parientes del marido.
Z Duoavunculocal, es decir, normalmente, avunculocal después de un período inicial de residencia duolocal.

Columna 9: Matrimonio

G Poliginia general, es decir, uniones polígínicas tanto preferenciales como comunes (incidencia superior al 20 por ciento) y no está documentado si son exclusivamente no sororales o bien preferiblemente sororales.
L Poliginia limitada, es decir, uniones de un hombre con dos o más esposas cuando éstas están culturalmente favorecidas, pero son relativamente poco frecuentes (menos del 20 por ciento), por ejemplo, estando fundamentalmente limitadas a los hombres ricos o de status elevado, y no se especifica en la documentación que sean preferiblemente sororales.
M Monogamia, estando los matrimonios plurales prohibidos o bien no tienen preferencia y son poco frecuentes.
N Poliginia no sororal, es decir, uniones polígínicas que son normales pero sólo se presentan de forma no sororal.
S Poliginia sororal, es decir, uniones de un hombre con dos o más esposas que son hermanas, donde la poliginia tiene preferencia y es exclusivamente sororal o donde es general y se presenta en ambas formas, pero preferiblemente o más normalmente en forma sororal.

T Poliginia limitada cuando se documenta que es preferiblemente sororal.

Y Poliandria, es decir, uniones de una mujer con dos o más maridos donde éstas se favorecen culturalmente e implican cohabitación residencial así como sexual.

b Precio de la novia, es decir, matrimonios que normalmente implican una consideración material cuyo principal elemento es el pago de una propiedad importante por el novio o los parientes del novio a los parientes de la novia.

d Dote, es decir, matrimonios que normalmente implican una consideración material cuyo principal elemento es la dote que proporciona a la novia o un pago importante de los parientes de la novia a los parientes del novio.

g Intercambio de dones, es decir, matrimonios que normalmente implican un intercambio recíproco de dones importantes entre los parientes del novio y los de la novia o bien entrañan un intercambio continuado de bienes y servicios aproximadamente equivalentes entre el novio o sus parientes y los parientes de la novia.

o Ausencia de ninguna consideración material importante en el matrimonio.

s Servicio de la novia, es decir, matrimonios que normalmente implican una consideración material importante, cuyo principal elemento consiste en el trabajo u otro servicio que presta el novio a los parientes de la novia.

t Precio de la novia simbólico, es decir, matrimonios que normalmente sólo implican un precio de la novia pequeño o simbólico como consideración.

x Intercambio, es decir, matrimonios que normalmente implican una consideración en forma de que la hermana u otro pariente femenino del novio se entrega a cambio de la novia.

Columna 10: Grupos de parentesco patrilineales y exogamia

L Linajes, en ausencia de pruebas concretas de grupos de parentesco unilineales mayores.

M Mitades exógamas.

N Mitades ágamas (no exógamas).

O Ausencia de todo grupo de parentesco unilineal con la norma de filiación en cuestión.

P Fratrías, con ausencia de mitades.

Q Organización en linajes segmentarios, es decir, grupos de parentesco unilineales de distinta profundidad generacional en que éstas se atestiguan específicamente.

S Sibs, en ausencia de pruebas específicas de mitades, fratrías y organización unilineal segmentaria.

a Matrimonio con primo paralelo (FaBrDa en columna 10, MoSiDa en columna 11) permitido, pero no preferido.

d Matrimonio con primo paralelo desaprobado, pero no específicamente prohibido.

f Matrimonio con primo paralelo prohibido, estando ausente la exogamia unilineal.

l Exogamia de linaje, es decir, matrimonio prohibido con una persona del mismo linaje (o con pariente comparable si no hay linajes), pero permitido con parientes unilineales más lejanos.

m Extensión máxima de exogamia unilineal, es decir, prohibición del matrimonio con cualquier miembro de los grupos de parientes de ambos padres.
p Matrimonio preferencial con un primo paralelo.
s Exogamia de sib, es decir, prohibición del matrimonio con cualquier miembro de la misma sib (o grupo de parientes unilineal mayor) en ausencia de la ampliación máxima.

Columna 11: Grupos de parentesco matrilineales y exogamia (los mismos símbolos que en la columna 10)

Columna 12: Grupos de parentesco bilaterales y bilineales y exogamia

B Filiación bilateral, sin documentación sobre la parentela.
D Filiación doble, sin documentación sobre la parentela ni las secciones.
K Parentela bilateral documentada. En tales casos, la norma de filiación puede determinarse mediante el examen de las columnas 10 y 11.
M Filiación matrilineal, sin documentación de la parentela.
P Filiación patrilineal, con documentación de la parentela.
S Matrimonio entre primos cruzados permitido simétricamente, es decir, sea con MoBrDa o FaSiDa.
c Matrimonio entre primos cruzados preferido simétricamente.
d Matrimonio entre primos cruzados desaprobado simétricamente, pero no específicamente prohibido.
f Matrimonio entre primos cruzados simétricamente prohibido.
g Matrimonio prohibido con cualquier primo segundo, cruzado o paralelo, pero permitido al menos con algunos primos lejanos.
h Matrimonio prohibido con todo pariente consanguíneo conocido, o por lo menos con los primos terceros y más próximos.
m Matrimonio de primos cruzados matrilineales preferido asimétricamente, es decir, se prefieren las uniones con MoBrDa y se permiten con FaSiDa.
o Matrimonio entre primos cruzados permitido asimétricamente, es decir, se permiten uniones con MoBrDa y se prohiben o no constan con FaSiDa.
p Matrimonio entre primos cruzados patrilaterales se prefiere asimétricamente, es decir, se prefieren las uniones con FaSiDa y se prohiben o no constan con MoBrDa.
q Matrimonio entre primos cruzados permitido con preferencia patrilateral, es decir, se prefieren las uniones con FaSiDa y se permiten con MoBrDa.
r Matrimonio entre primos cruzados patrilaterales permitidos asimétricamente, es decir, se permiten las uniones con FaSiDa y se pohiben o no constan con MoBrDa.

Columna 13: Terminología de parentesco (en el caso de los términos de los primos, si la pauta difiere por el sexto de los primos o del hablante, se señala el que utilizan los varones para sus primas)

B Terminología los primos buryat, es decir, los primos paternos

(FaBrCh y FaSiCh) son equiparados, y lo mismo los primos maternos (MoBrCh y MoSiCh), distinguiéndose ambos entre sí y de los hermanos.

C Terminología de primos crow, es decir, FaSiCh se iguala a los parientes de una generación más alta y/o MoBrCh con los parientes de una generación inferior.

D Descriptivos o derivativos, más bien que elementales, los términos empleados para los primos o al menos para los primos cruzados.

E Terminología de primos esquimal, es decir, FaBrCh, FaSiCh, MoBrCh y MoSiCh se igualan entre sí y se distinguen de los hermanos.

F Terminología esquimal equívoca, es decir, cuando las fuentes informan de un término para «primo» sin indicar claramente que se trata de términos esquimales más bien que iroqueses.

H Terminología de primos hawaiana, es decir, todos los primos se igualan a los hermanos o se denominan por términos claramente derivados de los que corresponden a los hermanos.

I Terminología de primos iroquesa, es decir, FaSiCh se iguala a MoBrCh y ambos se distinguen igualmente de los hermanos y de los primos paralelos.

M Terminología de primos murngin, es decir, FaSiCh se distingue de MoBrCh y ambos se distinguen de los hermanos y los primos paralelos sin conformarse a la pauta crow corneja, la descriptiva ni la omaha.

O Terminología de primos omaha, es decir, MoBrCa se iguala a los parientes de una generación más alta y/o FaSiCh con los parientes de una generación inferior.

U Terminología de primos poco frecuente en la que los ortoprimos (los del linaje del Ego) se igualan a los germanos o medio germanos, diferenciándose de todos los demás primos que se igualan entre sí.

V Terminología de primos poco frecuente en que los hijos de las tías se igualan y también los hijos de los tíos, distinguiéndose ambos grupos tanto de los hermanos como entre ellos.

W Terminología de primos poco frecuente en que los primos paternos se igualan a los hermanos, mientras que los primos maternos se diferencian de ellos y bien se igualan o se denominan por términos descriptivos.

X Terminología de primos poco frecuente en que los primos cruzados no casables se igualan con los hermanos, mientras que los casables se diferencian.

c Terminología avuncular colateral bifurcada, es decir, distintos términos elementales para Fa, FaBr y MoBr.

d Terminología descriptiva o derivativa que distingue a FaBr y MoBr de Fa y de todos los demás.

g Terminología avuncular de generación, es decir, FaBr y MoBr se igualan con Fa o se denominan con términos idénticos claramente derivados del correspondiente a Fa.

l Terminología avuncular lineal, es decir, FaBr y MoBr se igualan entre sí, pero se diferencian de Fa.

m Terminología avuncular de asimilación por bifurcación, es decir, FaBr se iguala con Fa, pero MoBr se diferencia de ambos.

n Terminología avuncular de asimilación por bifurcación deriva-

tiva, es decir, MoBr se denomina por un término diferenciado, FaBr por un término derivativo del correspondiente a Fa, por ejemplo, «pequeño padre».

Columna 14: Estratificación social

A Grados de edad formales sin otra estratificación significativa entre los hombres libres.
C Estratificación compleja en tres o más clases sociales o castas (aparte de los esclavos).
H Aristocracia hereditaria o clase noble diferenciada de los hombres libres normales.
O Ausencia de estratificación social significativa entre los hombres libres. Los status únicamente políticos y religiosos, por ejemplo, jefes y sacerdotes, no son tratados como clases.
W Importantes diferencias de riqueza, basadas en la posesión o el reparto de la propiedad, sin concreta cristalización en clases sociales hereditarias.
h Esclavitud hereditaria, constituyendo los esclavos una clase social diferenciada.
i Esclavitud incipiente o no hereditaria, es decir, cuando el status de esclavo es temporal y no se transmite a los hijos de los esclavos.
o Ausencia o casi ausencia de esclavitud.
s Esclavitud documentada, pero sin indicar si el status es o no hereditario.

Columna 15: Integración y Sucesión políticas (para la comparabilidad intercultural, la norma de sucesión, que se indica en la segunda columna, es la que prevalece para el dirigente de la comunidad local o bien su equivalente más aproximado)

A Comunidades locales autónomas, es decir, políticamente independientes como grupos locales que no exceden una media de 1.500 habitantes.
D Sociedades dependientes que carecen de organización política propia, por ejemplo, las que forman parte de algún sistema político mayor y las exclusivamente gobernadas y dirigidas por agentes de otra sociedad distinta y políticamente dominante. Se ignoran los gobiernos coloniales que funcionan mediante el gobierno indirecto.
L Estados pequeños, es decir, integración política en unidades independientes con una media entre 10.000 y 100.000 habitantes.
M Estados mínimos, es decir, integración política en unidades independientes con una media entre 1.500 y 10.000 habitantes.
O Ausencia de toda integración política ni siquiera a nivel local, por ejemplo, cuando los cabezas de familia no reconocen ninguna autoridad superior.
P Grupos de paz que transcienden la comunidad local en que los fundamentos de la unidad son distintos de los políticos, por ejemplo, derivados de relaciones comerciales recíprocas, de acuerdos militares defensivos o de un culto común u organización por grados de edad.

S Estados, es decir, integración política en grandes unidades independientes con una media de por lo menos 100.000 habitantes.
a Sucesión no hereditaria mediante la designación del dirigente por alguna autoridad política superior.
b Sucesión patrilineal en que se prefiere el hermano menor al hijo.
c Consejos, es decir, ausencia de verdaderos dirigentes, ejerciendo la autoridad política a nivel local exclusivamente un consejo u organismo colectivo.
e Sucesión no hereditaria mediante elección u otro método de consensus formal.
i Sucesión no hereditaria mediante consensus informal o influencia personal.
m Sucesión matrilineal distinta de n o y, donde no se especifican las preferencias.
n Sucesión matrilineal en que se prefiere el hijo de la hermana al hermano menor.
o Ausencia de toda autoridad política indígena, como en las sociedades que carecen de integración política incluso a nivel local y en algunas sociedades dependientes.
p Sucesión patrilineal distinta de b o s, donde no se especifican las preferencias.
s Sucesión patrilienal en que se prefiere el hijo al hermano menor.
y Sucesión patrilineal en que se prefiere el hijo al hermano menor. de la hermana.

(el texto continúa en la página 228)

CUADRO 1. TREINTA CARACTERISTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Area y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
									AFRICA								
Pigmeos y Khoisan																	
Bagielli	12E	3N	Gs	Oo	Oa	Ig	Ds	Bs	In	Fp	Mb	Li	Of	If	..	Cs	Ap
Bambuti	28E	2N	Gs	Oo	Gs	Oo	Da	Bs	In	B.	Ms	Of	Of	Bf	..	Go	As
Bergdama	16E	22S	Gs	Os	Pm	Pm	Da	Bo	Im	Us	Sb	Os	Ga	Bs	M	Gs	A.
Hotentotes	18E	28S	Om	Oo	Da	P.	Ia	Bo	Im	Us	Ls	Si	Of	Fa	Lm	Wp	Ms
Kindiga	35E	3S	Go	Oo	Oo	P.	Da	Bo	Iq	Fp	Gh	O.	O.	B.	..	Oo	Oa
Kung	21E	20S	Go	Os	Oo	P.	Da	Be	In	Uu	Ms	Oa	Oa	Bs	Ie	Go	As
Naron	21E	22S	Go	Oo	Oo	Oo	Da	Bs	Jp	Uu	Ts	Oa	Os	Bs	.c	Cy	As
Sandowe	36E	5S	Cm	Ds	Im	Pf	Ia	Ne	Is	Pa	Mb	Ss	Of	Pm	Wm	Os	Ap
Xam	21E	31S	Go	Oo	Oo	P.	Ds	Bs	Ia	Xx	Ls	Oa	Oa	Bs	Hr	Os	A.
Bantúes Meridionales																	
Herero	15E	21S	Gm	Oo	Db	Oo	Ia	Be	Lm	Ya	Gb	Qt	Sa	Dg	Ic	Wb	Ab
Lovedu	31E	21S	Cm	Db	Im	Oo	Pa	Hz	Im	Fp	Sb	Pl	Of	Fa	Ic	Co	Lp
Mbunda	19E	13S	Cl	Da	Im	Pa	Pa	Vc	Im	Pa	Nb	Sl	Lf	Da	Im	Hz	Lp
Nyaneka	14E	16S	Cm	Cb	Cm	Pb	Pm	No	Lm	Yy	Gb	Of	Fs	Ms	Im	.r	La
Pondo	30E	31S	Cm	Cb	Cm	Pa	Pa	Nb	Lm	Fp	Gb	Sm	Of	Pf	Im	Wo	Ss
Shona (Hera)	31E	18S	Cm	Db	Im	Pa	Ia	Hb	Em	Pa	Sb	Pm	Of	Kf	Oa	Hs	Lb
Shoso	31E	28S	Cm	Ca	Cm	Oo	Ia	Hb	Em	Pa	Sb	Sa	Oa	Pe	Ia	Ho	Ss
Thonga	32E	24S	Cm	Dg	Im	Pm	Ia	Hb	Em	Pa	Sb	Sl	Of	Pf	Oa	.o	Lb
Tswana (Kgatla)	27E	24S	Cm	Da	Im	Oo	Im	Cb	Em	Uz	Sb	Sa	Oa	Pa	Ia	Co	La
Zulúes	31E	28S	Cm	Ca	Cm	Oo	Im	Nt	Lm	Fp	Gb	Sm	Of	Pb	Im	Co	Ss
Bantúes Centrales																	
Bemba	31E	11S	Cs	Db	P.	Is	Pa	Ys	Im	Vv	Sa	Of	Sa	Ke	Im	Hl	Sg
Chokwe	20E	10S	Rs	Da	P.	In	Im	Ye	Im	Aa	Gl	Of	Sa	Mo	Is	Hh	Ls
Ila	27E	16S	Cm	Cg	Cm	Im	Ia	Ya	Lm	Pa	Nb	Lj	Sa	Dg	Im	Wb	Am
Kongo	14E	6S	Rs	Da	P.	Is	Ia	Ye	Im	Aa	Nb	Of	Sa	Ma	Cm	Hh	Sg
Kuba	22E	4S	Cs	Da	P.	Ib	Pm	Hb	I.	Av	Gb	Of	Sa	Mg	Is	Hb	Lm
Lambe	28E	12S	Cs	Db	Oo	In	Im	Ys	Ia	Vs	La	Of	Sa	Mn	Im	Hs	Mm
Lozi	23E	15S	Cm	Da	Im	Is	Ia	Ys	Im	Pm	Nl	Of	Of	Kb	Hm	Ch	Sp
Luimbe	18E	12S	Cl	Ia	I.	Dm	Im	Ys	Im	Pa	Gb	Of	Sa	Ms	Is	..	Ag
Ngoni (Mpezeni)	33E	12S	Cm	Is	Dm	Oo	Pm	Ya	Im	Pm	Gb	Of	Of	Bg	Im	Hl	Ls
Yao	36E	13S	Cs	Dg	P.	Im	Im	Ha	Ea	Mr	Lo	Of	Sl	Mc	Is	Os	Ma
Bantúes Septentrionales																	
Chagga	38E	3S	Cm	Db	Ib	Oo	Pm	Ns	Im	Fs	Nb	Ss	Of	Fg	Om	Hs	Ms
Gusii	35E	1S	Cm	Da	Im	Oo	Pm	Ye	Im	Fp	Gb	Qm	Of	Ph	.m	Oo	Ac
Hehe (Iringa)	35E	8S	Cm	Dg	Im	P.	Pm	Ns	Im	Pa	Gb	Sa	Of	Pn	Ia	Hh	Lp
Kikuyu	37E	1S	Cm	Dg	Im	Oo	Oo	Na	Im	Fp	Gb	Sm	Of	Fb	Os	As	As
Kwere	38E	6S	Cs	Df	P.	Oo	Im	V.	Im	U.	Gb	O.	Sa	M.	Ia	Os	Ma
Mbugwe	36E	4S	Cm	Co	Cm	Oo	Im	N.	Ls	Fp	Mb	Ll	Sa	Df	Ca	Wo	Ac
Nika (Digo)	39E	4S	Bm	Dg	Im	I.	Pm	Ve	Im	Pa	Gb	Ll	Sa	Da	Is	Ar	Ma
Nyakyusa	34E	9S	Tm	Da	Im	Pa	Pm	Va	Im	Nm	Sb	Of	Of	Kg	Im	Al	Ms
Safwa	33E	9S	Cm	Dg	Im	I.	Ia	Ya	Im	Pa	Gb	Sa	Of	Pf	.m	Os	M.
Sukuma	33E	3S	Cm	Dg	Im	Oo	Oa	Ya	Im	Pa	Nb	Sl	Of	Pb	Cm	Hs	Ms
Bantúes Ecuatoriales																	
Babwa	25E	3N	Ts	Da	P.	Pg	Im	He	Em	Fp	Gb	Ss	O.	P.	Bm	Of	Mr
Fang (Pangwe)	11E	2N	Rs	Ds	Pm	Is	Pm	Ve	Em	Fp	Gb	Sa	Of	Pb	..	Os	As
Ganda	32E	1N	Tm	Da	Im	Im	Pm	Na	Im	Pa	Gb	Sm	Of	Pf	Im	Hs	Ss
Kpe (Kwiri)	9E	4N	Bl	Dg	I.	Pf	Im	Vb	Im	Pa	Nb	Sl	Ll	Db	.m	Wi	Ar
Lesa (Sakata)	18E	3S	Rs	Da	P.	Ib	Pm	Va	Im	Ap	Nb	Of	Sl	Mf	.m	Ch	Mm
Luba (Bena Kalundwe)	26E	8S	Rs	Da	P.	Is	Ia	Vb	Im	Fp	Gb	Il	Of	Pf	.m	Ha	La
Mongo (Nkundo)	20E	0	Rs	Da	P.	Is	Pa	Hs	Em	Fs	Gb	Sc	Of	Pf	Cm	Of	Mb
Ndaw	31E	8N	Cs	Dg	I.	Oo	Pm	Vb	Lm	Fp	Gs	Sm	Of	Pf	..	Hs	Lp
Nyoro (Kitara)	32E	2N	Cm	Is	Dm	P.	Pm	Na	Lp	Fp	Nb	Sm	Of	Pf	O.	Ch	S.
Poto	22E	2N	Cs	Pf	P.	Dm	Pm	Vo	E.	Fp	Gb	Lm	Of	Pf	Hm	Wi	Ap

CUADRO 1. TREINTA CARACTERISTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Area y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Costa de Guinea																	
Ashanti	2W	7N	Bs	Ds	P.	Im	Pm	Vb	Lm	Ep	Nb	Sl	Sa	Dj	Dm	Cl	Sa
Bete	7W	6N	Bs	Dg	P.	Pb	Ic	Vb	Lm	Fp	Gb	Ll	Of	Pf	..	Oa	Ab
Bijogo	16W	11N	Cl	Dc	I.	Is	Pm	V.	Im	Mm	Mn	Of	Ll	Ml	.c	Ob	Mp
Dahomeana (Fon)	2E	7N	Bl	Dg	Dr	Pm	Pm	Vb	Fm	Pm	Gb	Sa	Oa	Pa	Ds	Ch	Ep
Ga	0	6N	Ca	Dc	P.	Bm	Oa	Cb	E.	Dp	Gb	Ll	Ol	Pa	..	.a	Ab
Ibibio (Efik)	8E	5N	Bs	Dc	Pm	Ib	Ib	Vb	Im	Pp	Nb	Ql	Of	Pf	Dd	Ob	Pp
Ibo (Ezinihite)	7E	6N	Bl	Dg	I.	Ia	Pm	Hb	Em	Pp	Gb	Qm	Of	Pb	Od	Hh	Pp
Igbira (Panda)	7E	8N	Bs	Dc	P.	Is	Pm	F.	Im	Pp	Nc	Lm	Ol	Pg	Om	Hh	Ip
Kissi	10W	9N	Cl	Dc	Im	Pm	Pm	Vb	Em	Ip	Gb	Sl	O.	Pm	Ha	Oh	Mp
Mende	11W	8N	Ca	Dc	P.	If	Im	Cb	Lm	Pm	Nb	Lf	Oa	Km	Ho	Hh	Ip
Serer	17W	14N	Cm	Dc	Ib	Ia	Pm	Na	Em	Pa	Nb	Of	Sc	Ml	.c	Cs	E.
Tenda (Coniagui)	13W	12N	Cl	Dc	Ib	Oo	Is	Va	Im	Ip	Ls	Pa	Sl	Ms	..	Ac	My
Vai	11W	7N	C.	..	I.	P.	P.	Va	Em	Pp	Nb	Sl	Of	Pf	Os	Ha	Ai
Yako (Umor)	8E	6N	Bl	Dg	P.	Oa	Im	Vb	Lm	Ha	Nb	Ll	Sl	Dp	Im	Al	Am
Yoruba (Ibadan)	4E	5N	Bs	Dc	Pg	P.	Pm	Vb	Ee	Ip	Gb	Sm	Of	Pf	Hg	Cl	Sp
Sudán Occidental																	
Awuna	2W	11N	Cl	Dc	I.	Pb	Pm	Hb	Em	Fp	Gb	Sa	Of	Pf	Hm	Os	Ab
Birifor	3W	10N	Cl	Dc	Im	Pb	Ib	Nc	Sa	Pa	Gb	Sa	Ml	Dj	Ca	Os	Ap
Bozo	5W	14N	Co	Dc	Cs	Dm	Pm	Vb	E.	Pp	Nb	Sa	Oa	Pa	.a	A.	Ap
Dogon	3W	15N	Cl	Dc	Im	Os	Ib	Vb	Ep	Pp	Ls	Ll	Oo	Pf	Is	Oh	Ab
Foutadjalonke	12W	11N	C.	Dc	Cb	P.	Pm	Cb	Lm	Pp	Nb	Lp	Oa	Ps	Im	Ch	Sp
Kabre	1E	10N	Cl	Dg	I.	Pm	I.	N.	Im	Pp	Ga	Ll	Gl	Pf	..	Os	Oa
Konkomba	0	10N	Cl	Dc	Im	Pa	Pa	Nc	Lm	Pp	Na	Sl	Oa	Pa	Io	Ol	Ac
Lobi	4W	10N	Cl	Dc	Im	Pb	Pa	Na	Ip	Pa	Gs	Of	Nl	Mq	Cm	Dl	Am
Malinke (Mandingo)	10W	12N	C.	Dc	Im	Pm	Pa	Va	Em	Fp	Nb	Sl	Of	Pd	Ir	Ch	Mp
Mossi	2W	12N	Cl	Ds	Im	Os	Is	Nc	Im	Pp	Nb	Ll	Of	Pg	Ms	Ch	Ea
Senufo	6W	10N	Cl	Dc	P.	Pm	Is	Vb	Em	Pa	Gb	Sa	Of	P.	..	Os	Mp
Susu	13W	10N	C.	Dc	I.	P.	P.	Vb	Em	Pp	Nb	Sl	Of	Pd	Im	Ch	I.
Tallensi	1W	11N	Cm	Dc	Im	Os	Pa	Nc	Im	Pp	Nb	Sm	Ol	Pf	Ha	Oc	Ap
Meseta de Nigeria																	
Bassakomo	7E	8N	Cl	Dg	I.	Im	Pm	Hb	Lm	Pm	Nc	Sl	Of	Pf	..	Os	Mp
Chamba (Lekon)	12E	8N	Cs	D.	P.	P.	Pm	Vs	Im	Ds	Lb	Sl	Ll	Dl	Cm	Hs	Mp
Dera	12E	10N	Cl	Ds	I.	I.	Pm	Vb	E.	Pa	Gb	Ll	Ll	D.	Hm	Hs	Mc
Fulani (Djafun Bororo)	12E	7N	Om	Dj	Ds	Oo	Ps	Bc	Im	Pf	Gb	Ll	Of	Pf	Is	Ha	Ai
Gbari	7E	10N	Cl	Dc	I.	P.	L.	Vb	Em	Fp	Na	Ll	Of	Pl	Oa	Hs	Ms
Gure	9E	10N	Cs	Ds	P.	Oo	I.	Hb	Lm	As	Ls	Of	Sl	Mg	Hm	Oi	Oa
Jukun	10E	8N	Cs	Ds	Im	Im	Im	Va	Em	Ap	Lb	Ol	Od	Kd	Hg	Ih	Lp
Kadara	8E	10N	Cs	Ds	P.	Pg	Im	Vb	Lm	Ps	Gb	Sm	Of	Pb	Om	As	Pp
Katenkare	11E	10N	Cl	Ds	I.	Os	P.	Hb	Em	Us	Nb	Sl	Of	Pf	Hs	Hs	M.
Margi (Kilba)	13E	11N	Cl	Ds	I.	P.	P.	Hb	Lm	Ps	Nb	Sl	Of	Pg	Hm	Hs	Lp
Matakam	14E	9N	Cs	Ds	Is	Os	P.	Nc	Lm	Fp	Lb	Em	Of	Pf	Os	O.	Ap
Mumuye	12E	9N	Cl	Ds	I.	Os	Pm	Hb	Lm	Us	Nb	Sl	Of	Pf	Hm	Os	Ap
Ndoro	11E	7N	Cs	D.	P.	P.	P.	Vs	..	As	Ls	Of	Ll	Mc	Cm	Hs	Am
Tiv	9E	7N	Bs	Ds	I.	Ps	Im	Nc	Em	Ps	Nc	Ql	Of	Pf	Hs	Oh	Mp
Wute	12E	5N	Cs	Dg	Ps	Pb	Is	Vc	Em	Ps	Nb	Sl	Of	Pf	.a	Hh	Mp
Sudán Oriental																	
Azande	27E	5N	Co	Ds	Os	Pg	Im	Nc	Im	Ps	Gb	Sm	O.	Pf	Dm	Hi	Ls
Banda	22E	7N	Cs	Ds	P.	Os	Im	Nc	Im	Pp	Gx	Ss	Of	Pf	..	Os	Ap
Baya	16E	6N	Bs	Ds	Pf	Ib	Is	Vs	Im	Pp	Nb	Ss	Of	Pg	..	Oh	As
Bongo	29E	7N	Cs	Ds	P.	Pm	Im	Vs	..	Pp	Gb	Sm	O.	Pf	..	Os	Ai
Dilling	30E	12N	Cm	Ds	Is	Os	Is	Hb	Im	Br	Nb	Ss	Of	Pa	Ds	Hh	Mp
Ingassana	34E	11N	Cm	Dc	I.	Os	Oo	Hd	Ls	Bs	Ms	Of	Of	Kg	Hm	Os	As
Koma	34E	10N	Cs	Ds	P.	I.	Pm	Vo	..	Pp	Lx	Ss	Of	Pf	..	O.	Ap
Lugbara	31E	3N	Cm	Cg	Cm	Bs	Os	Hc	Em	Pp	Gb	Ss	Of	Pg	..	Oi	As
Mangbetu	28E	3N	Ts	Ds	Os	Is	Is	N.	Im	Ps	Nb	Ll	Of	Pf	Hm	Hh	Lb
Mesakin	30E	11N	Cm	Dj	Is	Os	Ps	Hd	Im	Ap	Lb	Of	Sf	Nb	Im	Ws	Mm
Shilluk	32E	10N	Cm	Ds	Im	I.	Im	Hb	Im	Pr	Nb	Qs	Of	Pb	Dm	Ch	Ep
Tullishi	29E	11N	Cm	Ds	Is	Os	Ps	Hd	Im	Pp	Lb	Lf	Sl	Df	Wa	.s	Ap

CUADRO I. TREINTA CARACTERISTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Area y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Alto Nilo																	
Acholi	32E	3N	Cs	Ds	L.	Os	Is	Vo	Im	Pp	Nb	Ss	O.	P.	Om	Ao	Ap
Bari	32E	5N	Cm	Is	Dm	Os	Oo	Nb	Im	Pa	Nb	Sm	Of	Ps	Om	Hs	Ar
Didinga	34E	4N	Cm	Is	Dm	Os	Im	Hb	I.	Ps	Nb	Si	O.	P.	..	Al	As
Dinka	29E	9N	Cm	Is	Ds	Im	Is	Sb	Im	Pa	Nb	Si	Of	Px	Dm	Wa	H.
Dorobo	36E	0	Gs	Os	Oo	Oo	Dm	Bc	Ls	Pp	Ms	Il	Of	Pf	Om	Ac	Ae
Lango	33E	2N	Cm	Ca	Cm	Oo	P.	Ve	Sm	Pp	Nb	Sm	Of	Ps	Om	Al	As
Luo	34E	1S	Cm	Ds	Im	Ib	Pm	Hc	Lm	Pp	Gb	Em	Of	P.	Cm	Oo	As
Masai	36E	2S	Om	Os	Ds	Os	Oo	Ba	Ls	Np	Nb	Sm	Of	Ps	Im	Ao	Pe
Nandi	35E	0	Cm	Cg	Cs	Oo	Oo	Na	Im	Ps	Lb	Sl	Of	Kf	Om	Ao	Pc
Nuer	32E	8N	Cm	Is	Ds	In	Pa	Sb	Im	Un	Nb	Qm	Of	Kf	Dm	Oo	Pa
Suk (Plains)	36E	1N	Om	Ps	Dm	Oo	I.	Bc	Em	Pp	Gb	Es	Of	Pf	Bm	Ao	Pc
Turkana	35E	4N	Cm	If	Ds	Pm	Is	Bc	Im	Pa	Gb	Sm	O.	If	Dm	Ao	Oa
								CIRCUNMEDITERRANEO									
Horn Somalias y Etiopía																	
Afar	42E	13N	Om	Os	Db	P.	Oa	Ba	Lm	Pp	Nb	Ql	O.	Pc	Da	Hb	Mp
Ambhara	38E	12N	Cm	Ds	Is	Oo	Oo	Ve	In	Pt	Mo	Of	Of	Ks	Vl	Ch	S.
Beja (Bisharin)	35E	20N	Om	Pf	Dm	Oo	Oo	Sd	Ip	Us	Lb	Qp	Oa	Pa	D.	Oa	Mp
Bogo	38E	16N	Om	P.	Dm	Oo	Oo	Ss	Im	Pp	Lb	..	O.	P.	..	Hb	L.
Galla (Boran)	38E	5N	Om	Os	Ds	Oo	Oo	Bc	Lm	Pp	Gb	Ms	Of	Pf	Ds	Is	Mp
Iraku	35E	4S	Cm	Cg	Cm	Oo	P.	N.	I.	Pp	Gb	Ps	O.	P.	Ds	Oo	Ap
Kafa	36E	7N	Rm	D.	Is	Oo	P.	Na	Ip	Pp	Gb	Ss	Of	Pf	Fa	Ch	S.
Konso	37E	5N	Cm	Db	Is	Oo	Oo	Va	Sm	Pa	Ls	Ss	O.	P.	..	As	Mp
Kunama	37E	15N	Cm	Db	Is	Oo	P.	Ya	Im	P.	Lb	Of	Lf	Mg	..	Of	Ae
Somali (Mijertein)	49E	8N	Om	Os	Db	Oo	Oo	Bc	Lm	Pp	Nb	Qs	Of	Pf	Dc	Wb	Le
Tigre	38E	16N	Om	P.	D.	Oo	Oo	Sa	E.	P.	Lb	Qs	Os	Ps	Ds	Hb	Lp
Sudán Musulmán																	
Buduma	15E	13N	Cm	I.	C.	C.	P.	F.	I.	Pp	Nb	.s	Oa	Ps	Io	Os	A.
Fur	24E	13N	Cm	Db	Is	Ib	Pm	Ya	Em	Mos	Lb	Qs	.f	Mf	Hm	Cs	Ss
Hausa (Kanawa)	9E	12N	Cm	Ds	Is	Oo	Pm	Yd	L.	Pa	Nb	Sp	Os	Ps	Hg	Ch	Ss
Kababish	30E	16N	Om	Os	Ds	Oo	Oa	Bd	Em	Pa	Nb	Qs	Os	Ps	Ds	Wb	Lp
Kanembu	14E	14N	Cm	Ds	Is	I.	Pm	Ya	I.	Pp	Nb	Is	Os	Ps	.s	Ch	L.
Songhai	1W	17N	Cm	Dc	I.	I.	Pm	Ys	Is	Pp	Lb	Ld	O.	Ps	Is	Cs	Lp
Soninke	8W	12N	Cm	Dm	I.	Oo	P.	Vd	Lm	Pp	Nb	Ss	Os	Ps	..	Cs	.p
Wolof	17W	15N	Cm	Dg	I.	I.	Oo	Vo	Lm	Pp	Nb	Of	Lf	Mp	..	Cs	S.
Zenaga (Mbarek)	7W	18N	Cm	Dm	Im	Oa	Oo	Vs	Ls	Pp	Mb	Qs	Os	Ps	..	Cs	Lp
Sahara																	
Berabish	5W	20N	Om	Os	Dm	Oo	Oo	Bd	Is	Pp	Lb	Qs	Os	Ps	Ds	Ch	Ms
Mzab	4E	33N	Ts	Dm	Pb	Oo	Oo	Vb	Is	Pa	Mb	S.	O.	P.	..	Os	Mc
Siwans	26E	29N	Tm	Dm	I.	Oo	Oo	Vd	Ll	Pp	Mb	Ss	Oa	Ps	Dg	Ws	Mc
Teda (Tibesti)	17E	21N	Tm	Is	Ds	Oo	Pm	Sc	Lm	Pp	Lb	Ql	Of	Pf	Fl	Cs	Pp
Tuareg (Antessar)	4W	17N	Cm	Is	Dm	Oo	Pm	Bo	Is	Pa	Mb	Os	Ls	Mc	Sl	Cs	Mc
Africa del Norte																	
Antiguos egipcios	31E	30N	Cm	Ds	Im	P.	Oo	Va	In	Np	Mb	Os	Os	Bs	..	Cs	S.
Bagabra	31E	31N	Cm	Dm	I.	P.	Oo	Vd	I.	Us	Gb	Qs	Os	Ps	Ds	Ws	Do
Bereberes (serrochen)	4W	32N	Cm	Im	Ds	Oo	P.	Sa	Lm	Pp	Mb	Q.	O.	P.	..	We	Mc
Egipcios (silwa)	33E	25N	Cm	Dm	Is	P.	Oo	Vd	Ll	Us	Lb	Qp	Os	Ps	Dg	Co	Ss
Guanche	18W	28N	Cm	Ds	I.	Im	Oo	Vo	Ks	P.	Mb	Os	..	Ms	..	Hs	Mm
Kabilia	4E	36N	Cm	Ds	I.	Oo	Oo	V.	Es	Pp	Lb	Qs	Os	Ps	..	Of	Le
Riffians	4W	35N	Cm	Dm	Ib	P.	Pm	Vb	Lp	Pa	Lb	Sl	Os	Ps	..	Ws	Mc
Shawiya	7E	35N	Cm	Dc	Is	Ds	Os	Vd	Ll	Pp	Mb	.p	Os	Ps	..	..	D.
Shluh (Monte)	9W	30N	Cm	Dm	Im	Ps	Ps	Vb	Ll	Pp	Mb	Ll	O.	P.	Dc	Oo	Ms
Ulad Nail	5E	34N	Om	Pm	Ds	Oo	Pm	Sd	..	Pp	Nb	Qp	Os	Ps	..	W.	Lp
Europa Meridional																	
Albaneses (septentrionales)	20E	42N	Cm	Ib	Dm	Oo	Oo	Hs	Es	Pp	Lb	Ss	Os	Ps	Ec	Ws	Ms
Atenienses (450 a. de J.C.)	24E	38N	Cm	Dm	I.	Im	Oo	Cs	Es	Pa	Md	Ps	Os	Ps	El	Ch	Ss
Vascos (Labourd)	1W	43N	Cm	Ds	I.	Im	Oo	Cs	Ss	Bs	Md	D.	O.	B.	El	Co	Ds

CUADRO 1. TREINTA CARACTERÍSTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Área y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Europa Meridional (Cont.)																	
Franceses (Provenza)	4E	43N	Cm	Db	Ig	Im	Oo	Vd	Ss	Pa	Md	Od	Od	Kd	El	Ca	S-
Italianos (Sicilia)	13E	38N	Cm	Db	Im	Im	Oo	Va	In	Pa	Md	Of	Of	Bf	El	Ca	Se
Romanos (100 d. de J.C.)	12E	42N	Cm	Dm	I.	Im	Oo	Va	In	N.	Md	Os	Os	Bs	Ds	Ch	Se
Españoles (Andalucía)	6W	37N	Cm	Ds	Im	Oo	Oo	Va	Ic	Na	Mo	Os	Os	Bs	El	Ca	Ss
Europeos de Ultramar																	
Americanos (Nueva Inglaterra)	72W	42N	Cm	Dm	Im	Im	Os	Ca	In	Na	Mo	Od	Od	Kd	El	Ca	Se
Argentinos	60W	33S	Cm	Cm	Cm	Oo	Oo	Ca	Ln	Pa	Md	Os	Os	Ka	El	Ca	Se
Brasileños (Bahía, 1650)	39W	12S	Bm	Ds	Fa	P.	Pm	Bs	Ll	Pa	Mf	Os	Os	Bs	El	Wb	D.
Francocanadienses	72W	47N	Cm	Dm	Is	Im	Oo	Va	In	Np	Md	Od	Od	Kd	El	Co	Ds
Boers del Transvaal (1850)	28E	26S	Om	Fa	Dm	Oo	Pm	Na	Ln	Pa	Md	O.	O.	B.	El	Wl	Le
Europa Noroccidental																	
Daneses (Lolland)	11E	55N	Cm	Db	Is	Pm	Oo	Ca	In	Na	Mo	Os	Os	Bs	Kd	Co	Sa
Holandeses (Anlo)	7E	53N	Cm	Ds	In	Pm	Oo	Va	Ll	Ds	Mo	Os	Os	Ka	El	Co	Sa
Ingleses (1600 d. de J.C.)	0	52N	Cm	Ds	Is	Im	Pm	Va	In	Np	Mo	O.	O.	K.	El	Ca	Sa
Alemanes (Prusia)	14E	53N	Cm	Dm	Is	Pm	Oo	Va	In	Na	Md	Os	Os	Bs	El	Co	Sa
Islandeses (1100 d. de J.C.)	20W	64N	Om	Fa	Da	Im	Oo	Na	Ll	Pa	Md	O.	O.	B.	Dd	Hh	Lg
Irlandeses (Condado de Clare)	9W	53N	Bm	D.	Im	Pm	Oo	Ca	Sa	Pa	Md	Of	Of	Kg	Kd	Co	Se
Lapones (Lainiovuoma)	21W	68N	Om	Oo	Da	Is	Im	Sa	In	Lb	Ma	Od	Od	Kd	Ke	Wa	As
Europa Oriental																	
Búlgaros (Dragelevtsy)	23E	43N	Cm	Db	Ib	Oo	Oo	Va	Ln	Pa	Mo	O.	O.	B.	De	Co	S.
Cheremis	48E	56N	Cm	Db	I.	Oo	Pm	Va	In	Np	Md	Of	Of	Bg	...	Wa	D.
Checos (Hana)	16E	50N	Cm	Db	If	Oo	Oo	Ca	Ss	Pa	Md	Od	Od	Kd	El	Ca	Se
Finlandeses	23E	64N	Cm	Ds	Ig	Im	Oo	Na	In	Nb	Mo	Of	Of	Bf	Eo	Co	Sa
Húngaros	20E	47N	Cm	Db	I.	Pm	Oo	Nd	Ll	Pp	Mb	Of	Of	Bf	El	Ca	S.
Hutsul	24E	48N	Cm	Is	Ds	Pm	Pm	Nd	In	Np	Md	Of	O.	K.	El	Wa	Ds
Lituanos	24E	55N	Cm	Ds	Ig	Pm	Oo	Va	Ll	Pa	Md	Of	Of	Kf	El	Co	Sl
Rumanos	26E	45N	Cm	Db	Im	Pm	Oo	Hd	In	Np	Mo	Of	Of	Bf	El	Ca	Se
Rusos (soviéticos)	37E	56N	Cm	Ds	Ib	Pm	Oo	Va	In	Nb	Mo	Of	Of	Kf	El	Cl	Sa
Servios (Orasac)	20E	44N	Cm	Db	Ig	Oo	Oo	Ch	Ll	Pa	Md	Lf	O.	P.	Hc	Ca	Se
Cáucaso																	
Armenios	45E	40N	Cm	Ds	Is	Oo	Pm	Va	Ks	Pp	Mb	Of	Of	Bf	Ee	Ca	Sc
Chechen	46E	43N	Cm	Cs	C.	Oo	Pm	Ve	Ll	Pp	.b	Ss	O.	P.	..	..	D.
Circasianos (Cherkes)	40E	44N	Cm	Cs	C.	Oo	Im	He	Ll	Pp	Nb	Ss	O.	P.	El	Hh	Mp
Georgianos	45E	42N	Cm	Db	Is	Pm	Pm	Va	Ll	Pp	Md	Lf	Of	Pf	Ed	Ca	S.
Kalmyk (Baga Durbed)	46E	46N	Om	Os	Ds	P.	Pa	Bs	Es	Pa	Lb	Qs	Of	Pb	Os	H.	Lg
Osset	44E	43N	Cm	Cs	C.	Oo	Pm	Vc	Es	Pp	Lb	Ss	Os	Pa	..	Hh	Pp
Escitas (450 a. de J.C.)	40E	45N	Om	Pa	Dm	I.	Im	B.	K.	P.	G.	S.	O.	P.	..	Hs	Sa
Svan	43E	43N	Cm	Cs	C.	P.	Im	Vc	Ee	Pp	Mb	Ss	O.	P.	..	H.	Do
Próximo Oriente																	
Babilonios (2000 a. de J.C.)	45E	32N	Cm	Dm	I.	I.	Oo	Vd	.a	Bs	Mb	O.	O.	B.	..	Ch	H.
Beduinos (Rwala)	37E	33N	Om	Oo	Dm	Oo	Pa	Bd	Ip	Pp	Nb	Qf	Of	Kf	De	Wh	Ip
Hebreos (800 a. de J.C.)	35E	32N	Cm	Ds	I.	Pm	Pm	V.	L.	Pp	Nb	Qs	Os	Ps	Ec	Cr	S.
Kurdos (Rowanduz)	45E	37N	Cm	Ds	Is	Pm	Pm	Vd	Ep	Pp	Lb	Sp	Os	Pa	Dc	Hs	Mp
Libaneses (Munsif)	36E	34N	Tm	Dm	I.	P.	Oo	Vd	La	Pa	Mo	Qf	Of	Pf	Ds	Ca	Is
Turcos (Anatolia)	30E	38N	Cm	Ds	Is	Pm	Oo	Vd	Ss	Pa	Lb	Os	Of	Kr	Ds	Co	Is
							EUROASIA ORIENTAL										
Oriente Medio																	
Afganos (Pushtun)	68E	33N	Cm	Dm	Is	Oo	Oo	Fd	Ll	Pp	Lb	Qp	Os	Pa	El	Ch	Sa
Hazara (Urazgani)	67E	33N	Cm	Cm	Co	Oo	Oo	Sd	Ll	Pp	Lb	Qf	Os	Pa	..	Ca	Ms
Iraníes	52E	33N	Cm	Ds	Is	P.	Oo	Vd	Ll	Pa	Lb	.p	Os	Pa	De	Ch	Ss
Lur (Bakhtiari)	49E	33N	Om	Pm	Ds	Oo	Pm	B.	..	Pp	Lb	Q.	O.	P.	Dc	Hs	Is

CUADRO 1 TREINTA CARACTERISTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Area y cultura	Localización	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Eurasia Oriental (Cont.)																
Nuri (Kafir)	71E 35N	Cm	Dg	Im	Os	Pm	V.	Ls	Fp	Gb	Eg	O.	Pf	..	Wb	Ms
Qashqai	53E 30N	Om	Os	Ds	Os	Pm	Be	..	Tp	Mo	Q.	O.	P.	..	H.	Sp
Sindhi	68E 25N	Cm	Ds	Im	Os	Os	Vd	Ll	Fp	Lb	Eg	O.	Ps	Dn	Co	D.
Tajik (montañés)	71E 37N	Cm	Cg	Cn	Os	Pm	S.	Ll	Fp	Lb	Qo	Cs	Ps	..	Hb	Ms
Asia Central																
Buryat	104E 52N	Om	Os	Ds	Os	Is	Sc	E.	Fp	Lb	Si	Cs	Ps	Bn	Hs	Mp
Dagor (Butaha)	125E 48N	Cm	Ds	Is	Pm	Im	Vc	Ll	Fp	Mb	Sa	Cf	Pf	Is	Ws	Ds
Kazak	70E 48N	Om	Os	Ds	Os	Os	Se	Ll	Fp	Nb	Qs	Cf	Ph	Oc	Hh	Sp
Khalka (Narobanchin)	97E 48N	Om	Pm	Ds	Os	Pm	S.	Ss	Ps	Mb	Q.	Cf	Kf	Os	Hs	La
Monguor	100E 35N	Cm	Ds	Is	Pm	Pm	Ns	Ll	Fp	Lb	Er	O.	Ps	.n	Hs	Ms
Turkmen (Merv)	62E 38N	Cm	Dm	Is	Os	Os	Vc	Eg	Fp	Lb	Q.	O.	Pm	Mc	Hs	Ls
Uzbek (Kongrat)	60E 43N	Cm	L.	Ds	L.	Pm	S.	Ll	Fg	Gb	Qs	Os	Pc	Oc	H.	L.
Asia Artica																
Ainu (Hokkaido)	143E 43N	Ge	Os	Os	Ds	Is	Vd	Im	Bs	Gs	Cs	Os	Bs	Fl	Os	Dp
Chukchee (Reindeer)	177E 66N	Ol	Os	Ds	Im	Is	Bs	Im	Um	Ns	Cs	Cs	Bs	Il	Wl	Al
Gilyak	142E 53N	Gs	Os	Os	Dm	Is	Ss	Ip	Fp	Sb	Sa	Cf	.Pm	Im	Os	Os
Goldi	135E 47N	Os	Pf	P.	Db	Im	Vc	Ll	Bp	.b	Si	Cs	Ps	.c	Os	D.
Ket	90E 62N	Cl	Os	Pm	Im	Dm	S.	In	Fs	Mb	Ss	O.	P.	..	Os	Os
Koryak (Maritime)	161E 62N	Ol	Os	Im	Ds	Is	Vo	Ll	Um	Ls	Cf	Cf	Bf	El	Wl	Al
Ostyak (Southern)	71E 60N	Ol	Os	Im	Dm	Im	S.	L.	Fp	Gb	Ss	Os	Ps	O.	Wz	A.
Samoyed (Yurak)	75E 68N	Ol	Os	Dm	Im	Im	S.	Ip	Fp	Lb	Ez	Cs	Pm	Fl	Ws	A.
Yakut	135E 63N	Ol	Os	Ds	Im	Im	Sq	Is	Fp	Gb	Qs	Os	Ps	Os	Ws	Lp
Yukaghir	143E 73N	Os	Os	Os	Im	Dm	Se	Bs	Ms	Ls	Cf	Cf	Bf	..	Os	Al
Asia Oriental																
Cantoneses	113E 23N	Cl	Ds	Ig	Ps	Os	Vc	Ls	Fp	Lb	Se	Os	Ps	Hc	Cl	Df
Chinos (Shantung)	118E 37N	Cl	Ds	Im	Pm	Os	Vb	Ll	Fp	Md	Si	Cs	Ps	Dc	Cs	Ss
Ch'i-tan (1000 d. de J.C.)	118E 42N	Om	Pf	Ds	Im	Pm	S.	E.	Fs	G.	Q.	O.	Pc	..	Ch	Sp
Japoneses	136E 35N	Cm	Db	Ic	Im	Os	Vs	Ss	Fs	Ms	Ds	Os	Ps	El	Co	Ss
Coreanos	127E 38N	Cl	Db	L.	Is	Os	Vc	Ss	Fs	Mo	Ss	Cf	Pf	Ec	Cl	Si
Lolo	103E 27N	Cl	Db	Ib	Pb	Pm	Vc	Lm	Fp	Lb	Ez	Cf	Pc	Bd	Hb	As
Manchúes	126E 43N	Cl	Ds	Ib	Pf	Os	Vc	Fe	Fp	Mb	Ss	Cs	Ps	Is	Wl	De
Miao	107E 26N	Cl	Db	Ib	Pb	Pm	Vc	Ll	Fp	Lb	Ss	Cf	Pf	Md	Oo	..
Minchia	100E 26N	Cm	Db	Is	Im	Os	Vd	Ll	Fp	Lb	Ls	Os	Ps	Uc	Cb	Ds
Okinawans	128E 26N	Rl	Db	Ib	Im	Os	Vd	Ss	Fs	Ms	Sf	Of	Pd	El	Hs	De
Himalaya																
Abor	95E 28N	Cl	Db	I.	Pm	Im	V.	Ip	Fp	Gb	Ns	O.	Po	..	Wb	As
Burusho	74E 37N	Cm	Db	Im	Os	Os	V.	Ll	Fp	Lt	Ss	Cf	Pf	Hm	Cs	L.
Dard (Shina)	73E 35N	Cs	Db	Im	Os	Pm	Va	L.	Fp	Nb	Ss	Cf	Pf	Is	Cs	L.
Lepcha	89E 28N	Cm	Db	I.	Os	Ps	Ns	Ll	Fp	Mb	Ss	Cf	Pg	Hs	Wb	Ds
Nepal (Kianti)	87E 27N	Cm	Db	Is	Os	Os	V.	Em	Fp	Gt	Sl	O.	P.	Hq	Cs	S.
Tibetanos (centrales)	91E 30N	Cm	Db	Ib	Os	Pm	F.	Sp	Pm	Yb	Ss	Cs	Ps	Fe	Cs	Ss
India Septentrional y Central																
Arios (800 a. de J.C.)	75E 30N	Cm	Dg	I.	Os	Pm	Vo	El	Fp	Gb	Sl	Cf	Kg	Hq	C.	Sp
Bengalíes (occidentales)	88E 23N	Cm	Dm	Im	Im	Os	V.	E.	Fp	Lb	Sn	Cf	Pg	Hs	Co	D.
Bhil	74E 22N	Cm	Db	I.	Pb	Ps	Ns	Ep	Fs	Nb	Em	Cf	Pf	..	Co	Ds
Ho	85E 22N	Cm	Dg	I.	I.	Im	Vc	Ep	Fp	Sb	Ss	O.	Pf	Is	Hs	Ss
Kol	83E 24N	Cm	Ds	Im	Os	Os	Vc	Ip	Fp	Lb	Cf	Cf	Bf	Hc	Co	Df
Oraon	85E 23N	Cm	Ds	Is	Pm	Ps	Vs	Is	Fp	Lb	Ss	Cf	Pf	Hc	Cl	Ms
Santal	87E 24N	Cl	Db	Is	Im	Is	Vs	Ls	Fm	Lb	Em	O.	Pf	Ds	Os	Ms
India Meridional																
Baiga	81E 22N	Cs	Db	Os	Pb	Is	Fc	Ip	Fp	Gb	Ss	Cf	Ps	Ic	Oo	A.
Bondo	82E 18N	Cl	Db	L.	Pf	Os	Vc	Ip	Fp	Lb	Ns	C.	Ps	Ic	.s	D.
Chenchu	79E 16N	Gs	Os	Os	Pm	Db	Se	Es	Bb	Mb	Ez	Cf	Ps	In	Oo	Al
Coorg	76E 12N	Cm	Dm	Is	Pm	Pm	N.	Es	Fp	.e	Ss	Cf	Ps	Ic	Ch	Sp
Gond (Hill Maria)	80E 21N	Cs	Db	I.	P.	Is	Vs	Eg	Fp	Sb	Ps	O.	Pc	Is	Wo	Mp
Kerala (Nayar)	76E 11N	Cm	Ds	Is	Ps	Os	Vb	Ec	Ds	Ys	Cs	Ss	Ms	Us	Cs	Sm

Area y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
India Meridional (Cont.)																	
Tamil (Tanjore)	79E	11N	Cm	Dm	I.	Do	Oa	Va	Ll	Pp	Md	Sa	O.	Pg	Im	Ca	D.
Telugu (Shamirpet)	78E	17N	Cm	Dn	I.	Da	Oa	Va	Ll	Pp	Ld	Sa	Of	Pa	Im	Co	Dp
Toda	77E	12N	Om	Ou	Dm	Ou	Oo	Sc	Ip	Pp	Yd	Sa	Sa	Dc	Lu	Oo	Ag
Océano Indico																	
Andamaneses (Akar-Bale)	93E	12N	Ga	Ou	Oo	Ca	Ca	Sa	Ia	Bb	Mo	Of	Of	Bl	El	Co	Oo
Antandroy	45E	25S	Bm	Ig	Dm	Io	Oo	V.	Em	Pp	Gb	Bd	Of	Pd	..	Hr	Mp
Merina (Hova)	48E	19S	Cm	Db	Im	Pg	Oo	Vd	Em	Pp	Gb	Bp	Of	Pd	Hg	Hb	Sa
Nicobarese	94E	7N	Ta	Dn	Pf	Im	Im	Ha	Ia	Mp	Lo	Of	Of	Bf	Kl	Wa	Ai
Sinhalese (Kandyan)	80E	7N	Cm	Db	I.	Pm	Oo	Ta	Ia	Pm	Md	Lf	Of	Pe	In	Co	S.
Tanala (Menabe)	47E	22S	Cm	Db	Im	In	Oo	Vb	Em	Pp	Nt	Bl	Of	Pc	Id	Hk	Ms
Vedas	81E	8N	Go	Ou	Oo	Im	Da	Sc	Ll	Mm	Ma	O.	Sa	Ms	Ig	Oo	A.
Assam y Birmania																	
Ao (Chongli)	94E	27N	Cl	Db	I.	Pm	Pm	Vb	Ia	Pp	Mt	Pa	Of	Pf	Oa	Wb	Oo
Birmanos	95E	20N	Cl	Db	I.	Im	Oo	Vd	Ia	Ma	Md	Oa	Oa	Ba	Hl	Cr	Sa
Chakma	92E	23N	Cl	Db	I.	Oa	Pm	Va	..	Pa	.b	Ll	Of	Pg	Dc	Hb	La
Garo	91E	26N	Cl	Db	I.	Oa	Ia	Vb	Ex	Mm	So	O.	Sa	Mm	..	Oa	Mm
Kachin (Jinghpaw)	97E	26N	Cl	Db	I.	Oo	Pa	Vb	Ll	Pp	Lb	Ql	Of	Pm	Om	Hk	Ma
Karen	97E	17N	Cl	Db	I.	Pb	Pm	Va	Ia	Mm	Mt	Oa	La	Ma	El	Wi	Ar
Khasi	92E	26N	Cl	Db	I.	P.	Im	Vb	Ie	Mm	Mo	Of	Sa	Md	In	C.	My
Lakher	93E	22N	Cl	Db	I.	Im	Im	Va	Ip	Pp	Mb	Sd	Oa	Pm	Hm	Hb	Ms
Mikir	93E	26N	Cl	Db	I.	P.	Im	V.	Ll	Pp	Lo	Ps	O.	Pm	.e	O.	Ae
Palaung (Katur)	97E	23N	Cl	Db	I.	Oo	Oo	Va	Ip	Pp	Lb	S.	O.	P.	..	W.	L.
Rengma	94E	26N	Cl	Db	I.	Pm	Im	Vd	Im	Pa	Lb	Ps	O.	Pm	Oa	Wa	Ap
Thado	94E	25N	Cl	Db	I.	I.	Im	V.	.e	Pp	Lb	Ss	O.	Pm	Om	Wa	Ar
Sudeste de Asia																	
Akha	100E	21N	Cl	Db	Ib	Pb	Ia	Va	Ip	Pp	Lo	Ll	Of	Pf	Ie	Oe	Ab
Camboyanos	105E	12N	Cl	Db	Ia	Im	Oo	V.	In	Ww	Lb	Oa	Oa	Ba	El	Ch	Si
Lamet	101E	20N	Cl	Db	Ib	Oa	Ia	Va	Ep	Up	Lb	Sa	Of	Pa	Mm	Wo	As
Malayos (Trengganu)	103E	5N	Cl	Db	Pb	Im	Oo	Na	La	Un	Lb	O.	O.	Ka	Hl	Cl	Sp
Muong	105E	21N	Cl	Db	I.	Ib	Pm	Vc	Ea	Pp	Lb	Sm	Of	Pd	..	Ho	Ms
Selung	98E	12N	Go	Ou	Oo	Do	Pa	Ba	In	Nu	Ma	O.	O.	B.	Fl	Oo	Oo
Semang	101E	5N	Go	Ou	Oo	Im	Da	Bo	Im	Uc	Lo	Of	Of	Bf	Hl	Oo	Oo
Thai	100E	15N	Cl	Db	Ib	Im	Oo	Vd	Sa	Mp	Lb	O.	O.	K.	Hl	Ch	Se
Vietnamitas	107E	17N	Cl	Db	I.	Ia	Oo	Va	Ll	Pm	Kt	Se	Of	Pf	Ee	Cb	Se
PACIFICO INSULAR																	
Filipinas y Formosa																	
Aeta (Bataan)	120E	15N	Ro	Da	Oo	Pa	Ia	B.	Ia	..	Lb	Oa	Oa	Ba	.1	Oo	Oo
Atayal	121E	24N	Cs	Dg	P.	Im	Im	Ne	Sa	Pp	Mb	Sa	Of	Pg	Hl	Ha	Ap
Hanunoo	121E	13N	Cl	Db	Ia	Pa	Ia	Hd	Ep	Mm	Ts	Of	Of	Kb	Hl	Oo	Oo
Ifugao	121E	17N	Cs	Df	P.	Pg	Im	Ha	Ia	Bb	Mb	Of	Of	Kb	Hg	Wk	Oo
Kalinga	121E	18N	Cl	Ds	I.	Pa	Ia	Hd	In	Mp	Ms	Of	Of	Kg	Hl	Wo	Oo
Manobo	126E	8N	Cs	Dg	P.	P.	Pm	Ne	In	Uu	Lb	Of	Of	Kb	Hl	Ol	Af
Subanun (Sindangan)	123E	8N	Cs	Db	P.	Oo	Pm	Na	Ia	Xw	Lb	Oa	Oa	Ka	Hl	Oo	Oo
Tagalog	121E	14N	Cl	Db	I.	In	Oo	Va	Is	N.	M.	Of	Of	Bf	Hg	Co	Se
Tagbanua	119E	10N	Cl	Db	I.	Pa	Pm	Cd	Im	Mm	Tt	Od	Od	Kd	Hg	Hl	Pi
Yami	122E	22N	Ba	Db	Pf	Ia	Oo	Va	Ia	Pp	Mo	Of	Of	Kf	..	Oo	Ac
Indonesia Occidental																	
Balinese	115E	8S	Cl	Da	Ia	Pm	Oo	Vd	Em	Pm	Lb	La	Oa	Pa	El	Hl	Hl
Batak (Toba)	99E	2N	Cl	Da	Is	Oo	Oo	Va	Ll	Pm	Lb	Sa	Of	Pm	Xg	Oo	Ap
Dusun	117E	6N	Cl	Db	Ib	I.	Pm	Vd	Ic	Up	Mb	Of	Of	Kb	Hl	Wa	Ms
Iban	112E	2N	Cs	Db	I.	In	Pa	Va	Is	Xb	Ma	Oa	Oa	Ka	Hd	Ok	Al
Javaneses	110E	7S	Cl	Db	I.	Im	Oo	Va	Ia	Bs	Lo	Od	Oa	Ba	Hl	Ca	Se
Kubu (Ridan)	103E	3S	Go	Oo	Oo	I.	Da	B.	In	Xx	La	Of	Of	Bg	..	Oo	A.
Maanyan (Siong)	115E	1S	Cs	Da	P.	Pm	Pm	Vd	Ia	Mp	Ma	O.	S.	M.	..	.b	M.

CUADRO 1. TREINTA CARACTERÍSTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Área y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Indonesia Occidental (Cont.)																	
Mentaweians (N Pageh)	100E	3S	Rs	Dg	P.	In	Pm	Vb	In	Pp	Ms	Ll	Os	Ps	Pc	Oo	Do
Minangkabau	101E	1S	Cl	Db	I.	Pn	Os	Vb	Ea	Dd	Lo	Of	Ps	Mc	Hn	Wo	Ac
Indonesia Oriental																	
Alfur (W Ceram)	129E	3S	Ta	Dg	Os	Oo	Im	V.	In	Pz	Lb	Lf	Of	Ps	..	.s	Mp
Alorese (Atimelang)	125E	8S	Cs	Dg	P.	Oo	Is	Ce	In	Pp	Lb	Of	Of	Bf	H.	Wi	A.
Belu (Monte)	126E	9S	Cl	Db	Ib	Oo	Oo	Mb	Kp	Mm	Gb	Of	Ss	Mn	Hm	Cb	Ms
Ilu-Mandiri (E Flores)	123E	8S	Cs	Db	P.	Is	Pm	Y.	Ll	Pz	Lb	Ss	O.	Ps	..	H.	Sp
Habitantes de las Islas Kei	133E	6S	Rs	D.	P.	I.	Pm	V.	En	Pp	Mb	Ss	O.	Pm	..	Ob	Ap
Macassarese	119E	5S	Cl	Dn	Im	Im	Cs	Hd	In	Mp	Mb	Of	Of	Kf	Hl	Cb	Lg
Rotinese	123E	11S	Cl	Db	I.	P.	Oo	V.	Ip	Pp	Gb	Ss	Os	Pc	Ia	Hs	Ml.
Sumbaneses (orientales)	120E	10S	Cl	Ds	I.	Oo	Pm	Ne	Ba	Pp	Lg	Ss	Of	Pm	..	Hh	Mp
Tanimbarese	131E	8S	Rs	Dg	Pf	Im	Im	Vs	Ll	Us	Lb	Ll	Of	Ps	Hm	Hi	As
Tobelorese	128E	1N	Cs	Db	P.	Is	Pm	Ys	Ee	Pm	Mb	Of	Of	Bf	..	.s	Dl
Toraja (Bare'e)	121E	2S	Cl	Db	I.	Oo	Im	Ys	Ee	Mm	Mb	Od	Od	Bd	Hl	Ws	Ac
Australia																	
Aranda	134E	24S	Go	Oo	Oo	Oo	Da	Bs	Ip	Pp	Sx	Mn	Ms	Sf	Im	Oo	As
Dieri	139E	28S	Go	Oo	Oo	P..	Da	Bc	Ip	Pp	Sx	Ms	Ms	Sf	Im	Oo	Ap
Karadjeri	122E	18S	Go	Oo	Oo	Da	Is	Bc	I.	Pp	.o	Ms	Ms	So	.m	Oo	A.
Kariera	118E	21S	Go	Oo	Oo	Im.	Da	Bc	Ip	Pp	Ss	Ms	Ms	Se	Im	Oo	Ap
Murngin	136E	12S	Go	Oo	Oo	Is	Da	Bc	Ip	Us	Sa	Ms	Ms	Sm	Mm	Oo	As
Tasmanianos	146E	42S	Go	Oo	Oo	If	Da	Bc	In	P.	I.	..	..	..	..	Oo	Oo
Tiwi	131E	12S	Go	Oo	Oo	I.	D.	Bs	I.	Ps	G.	Lf	Ss	Dg	..	Oo	A.
Wongaibon	146E	32S	Go	Oo	Oo	P.	Da	Bs	Is	Pp	Tx	Ms	Ms	Sf	Im	Oo	Ap
Yiryoront	142E	15S	Go	Oo	Oo	Im.	Da	Bc	Ip	Uu	Sa	Ms	Of	Pm	M.	Oo	Ai
Yungar (Pibelmen)	115E	31S	Go	Oo	Oo	Is	Da	Bc	Ip	Pp	G.	Ss	Ms	Ds	Im	Oo	A.
Nueva Guinea																	
Arapesh	144E	4S	Rs	Db	Pf	Oo	Pm	Hb	Ip	Pp	Go	Ns	Of	Pf	Oo	Oo	Do
Banaro	145E	4S	Rs	Dg	P.	Pm	Pm	Hb	In	Pp	Mx	Ss	O.	Pc	Hm	Ao	Os
Kapauku	136E	4S	Rs	Db	If	Ig	Pm	Vc	Ll	Pp	Gb	Ss	Of	Pf	Im	Wo	Pi
Keraki	142E	8S	Rs	Db	Pf	Ps	Pm	Vc	Ip	Pp	Gx	Ms	Of	Ps	Ic	Oo	Ab
Kiwai	143E	9S	Ro	Db	Oo	Is	Pm	Vb	Ec	Pp	Lx	Ss	Of	Pf	Il	Oo	Ac
Kutubu	143E	6S	Ts	Db	Pf	Ps	Pm	Vs	Es	Pp	Gb	Sm	O.	Pf	Ip	Go	Oo
Mailu	149E	10S	Rs	Db	P.	Is	Ps	Vb	Ll	Pp	Mg	Ss	O.	P.	Mm	Oo	Oo
Miriam	144E	10S	Rs	Df	P.	In	Oo	Vs	Ip	Pp	Lx	Sm	Of	Pf	Um	Oo	Oo
Orokaiva	148E	9S	Rs	Ds	Pb	Ps	Ps	Vs	Im	Pp	Lb	Ss	O.	Ps	Im	Oo	Ai
Waropen	137E	3S	Ts	Cb	Pm	Cm	Pm	Vb	Es	Pp	Lg	Sl	O.	Pm	Im	Of	Oo
Wogeo	144E	3S	Rs	Db	P.	Pm	Ps	Vb	Ip	Pp	Go	Ll	Ms	Dd	I.	Oo	Do
Micronesia																	
Chamorro (Saipan)	145E	15N	Cr	Db	I.	Oo	Oo	Yo	In	Ns	Mo	Of	Of	Bg	Kl	Ws	De
Gilbertese (Onotoa)	175E	2S	Ts	Cb	Oo	Cs	Oo	Y.	Ke	Pp	Sb	Ll	Of	Kh	Hg	Wi	Ac
Ifaluk	147E	7N	Ts	Db	P.	Is	Oo	Vb	Es	Mm	Ms	Of	Ss	Kf	Hm	Oo	Ac
Kusaians	163E	6N	To	Dn	Oo	Is	Oo	Ne	Im	Pp	Lo	Of	Sl	Ms	Hg	Hs	Ml.
Marshallese (Bikini)	165E	12N	Ts	Cm	P.	Cs	Oo	Vd	En	Ms	Lo	Of	Ss	Mc	Im	Oo	Do
Naurans	167E	1S	To	Db	Oo	Is	Ps	N.	Ll	Mm	Co	Of	Ss	Ko	Im	Hi	Ar
Palauans	135E	7N	Ro	Dg	Os	Im	Oo	Ve	El	Yp	Lb	Of	Ss	Mh	Hc	Ho	My
Ponapeans	158E	7N	Ro	Ds	Oo	Is	Oo	Ns	In	Ms	Lo	Od	Ss	Mc	Cm	Ho	Mm
Trukese	152E	7N	Ts	Cb	Pf	Cs	Oo	Hb	Es	Ms	Mo	Of	Sm	Mf	Cg	Os	Am
Yapese	138E	9N	Ts	Dg	Pf	Im	Oo	Ns	Es	Ps	Mo	Ll	Ss	Df	Cm	Cs	M.
Melanesia Occidental																	
Aua	143E	1S	Rs	In	P.	Da	Pm	Vs	Im	Dd	Bo	Os	La	Ms	..	Oo	Ms
Bougainville (Siuai)	155E	6S	Rs	Db	Pf	Pb	Pm	Hb	Ip	Yb	Gb	Of	Ss	Mn	Hm	Wo	Mi
Buka (Kurtatchi)	154E	5S	Rs	Df	P.	Is	Is	He	Im	Bb	Sb	Of	Ss	Kg	Im	Hs	As
Dobuans	151E	10S	Rs	Db	P.	Im	Pm	Vc	In	Vm	Mo	Of	Sl	Mf	Im	Oo	Oo
Malaitans	161E	9S	Rs	Db	P.	Is	Is	Vs	In	Pp	Lb	Of	Of	Bg	Im	Oo	Ai
Manus	147E	2S	Os	Oo	P.	Ds	Oo	Vb	In	Pp	Mg	Lm	Ll	Df	Ce	Wo	Ap
Nakanai (occidentales)	151E	5S	Rs	Db	If	Is	Pm	Hb	Ll	Yp	Gb	Of	Sl	Mc	Is	Wo	Oo

Área y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Melanesia Occidental (Cont.)																	
New Ireland (Lesu)	152E	2S	Rs	Cs	Pf	Cs	Pm	Hb	Im	Mn	Lb	Of	Ms	Mf	Ls	De	Al
Habitantes de Islas Rossell	154E	12S	Ts	Dg	P.	Im	Pm	Vo	In	Pa	Lb	O.	Sa	Nf	Cm	Wo	Ms
Trobriandeses	151E	8S	Rs	Ds	Pf	Is	Oo	Vc	In	Ap	Lg	Od	Ps	Mg	Cm	Ho	Ne
Ulawans	161E	10S	Rs	Dg	P.	Im	Oo	Ho	In	Ps	Lb	Of	Of	Mf	Hm	Oo	Ap
Melanesia Oriental																	
Ambrym (Baron)	168E	16S	Rs	Db	I.	...	Oo	Vb	...	Pp	Ts	Sm	Ns	Bg	Om	Ho	Ac
Habitantes de las Islas Banks (Mota)	168E	14S	Rs	D.	Ic	Im	Oo	Vb	Ip	Ap	Bb	Of	Ms	Mf	Cm	Wo	Al
Espiritu Santo (Tismulun)	167E	16S	Rs	D.	I.	...	Oo	Vg	...	Pp	.b	Of	Sa	Mp	Hm	Wo	A.
Las Fijians	178E	18S	Rs	Dg	P.	Is	Ps	Vc	Ll	Pm	So	Bl	O.	P.	Is	Ho	Mb
Habitantes de las Islas Loyalty (Lifu)	167E	21S	Rs	Df	P.	In	Oo	Vc	Em	Pp	Gb	Sa	Of	Pg	Hm	Hs	Ms
Malekulans (Seniang)	167E	17S	Rs	Db	Is	Im	Oo	Vc	Ip	Pp	Sb	Sm	Of	Pg	Cs	Wo	Ms
Habitantes de Nueva Caledonia (Ajie)	165E	21S	Rs	Dg	P.	I.	Oo	Vg	...	Pp	Gz	Sa	O.	Pc	Im	Oo	Ms
Rotumans	177E	13S	Rs	Dm	P.	Im	Oo	Vb	I.	Ms	.o	Of	Ll	Mf	Hg	Oo	Ml
Tannese (Whitesands)	169E	20S	Rs	Db	P.	P.	Oo	Vz	Ep	Pp	Sb	Ld	Od	Ps	Im	Ho	Al
Vanua Levu (Nakoroka)	179E	17S	Rs	Du	P.	I.	Ps	Vg	Ll	Pm	Lo	Lf	Ms	Df	Im	Oo	Mp
Polinesia Occidental																	
Habitantes de las Islas Ellice	179E	8S	Ts	Cs	P.	Cs	Oo	Vo	Ll	B.	Lo	Of	Of	Kf	Hg	Oo	M.
Kapingamarangi	155E	1N	Rs	Cf	P.	Cm	Oo	Vd	Ls	Bb	Ms	O.	O.	K.	Hg	Oo	As
Ontong-Javaneses	160E	5S	Ts	Cg	Oo	Cm	Oo	Vs	Te	Mp	Lo	Lm	Lf	Db	Hm	Wo	A.
Habitantes de las Islas Rennell	160W	11S	Ts	Cf	P.	Ca	Oo	Vs	In	Pp	Ms	Lf	Nl	Kg	Eg	Oo	As
Samoanos (Manua)	161E	11S	Ro	Dn	Oo	Im	Oo	Ns	En	...	Lo	Of	Of	Bc	In	Hs	As
Tikopia	170W	14S	Ts	Dg	Pn	Is	Oo	Vs	Fe	Bz	Lo	Of	Of	Kg	Hg	Ho	Ms
Tokelau	168E	12S	Ro	Cg	Oo	Cs	Oo	Hs	Is	Pp	Gg	Sl	Of	Kf	Hm	Hs	Ap
Tongans	172W	8S	Ts	Im	P.	Da	Oo	Vd	En	Mc	Lo	Of	Of	Kg	Om	Oo	Mp
Tonganos	174W	20S	Rs	Dn	Pm	Is	Oo	Vs	Ep	Pm	Lo	Of	Of	Kd	Hm	Ho	Le
Polinesia Oriental																	
Habitantes de las Islas Easter	109W	27S	Ro	Da	Oo	Is	Oo	Vo	Ll	Pm	Lo	Of	Of	Bf	Hg	Hc	As
Hawaianos	156W	20N	Rs	Cm	P.	Ca	Oo	Vs	El	Bb	To	Od	Od	Kd	Hg	Hh	Ls
Manihikians	160W	10S	Ts	C.	Oo	Cs	Oo	Vs	Ll	Pm	Lo	Os	Os	Ks	Hg	Ho	As
Mangaians	158W	20S	Ro	Bf	Oo	Is	Oo	Ne	Ll	Pm	Gs	Of	Of	Kg	Hg	Hi	Mb
Moaris (Islas del norte)	175E	35S	Ro	Dn	Oo	Is	Is	Vs	Ee	Bb	Gs	Of	Of	Kf	Hg	Hl	Ms
Marquesanos	140W	8S	Ts	Dm	P.	Is	Oo	Ns	Ip	Pn	Yo	Of	Of	Ke	Hm	Oo	Ms
Raroian	142W	16S	To	Cn	Oo	Cs	Oo	Ns	En	Bn	Lo	O.	O.	K.	Hg	Oo	As
Tahitianos	150W	18S	Ts	Dn	P.	Is	Oo	Vs	Ee	Bb	Lo	Of	Of	Kf	Hg	Ho	Ms
América Ártica																	
Aleut	167W	54N	Oo	Oo	Oo	Dn	Is	Vs	Ee	Um	Gs	Dn	Os	Bs	Ec	Hh	Ag
Caribou Eskimo	96W	61N	Oo	Oo	Oo	Im	Dz	Bd	Ip	Pm	Gb	Of	Of	Bl	Ec	Oo	De
Carrier (alto)	124W	54N	Oo	Os	Oo	Cs	Cs	Ss	Ll	Mc	Sb	Of	Ps	Mc	Ic	Hh	As
Cree (Attawapiskat)	83W	53N	Oo	Oo	Oo	Dm	Is	Bs	Ip	Um	Ss	Of	Of	Bc	Ie	Oo	Al
Kaska	129W	59N	Oo	Oo	Oo	Db	Is	S.	In	Mm	Ms	Of	Ms	Mm	Cc	Oo	Oo
Kutchin	140W	67N	Oo	Oo	Oo	Cb	Cm	Sd	Ss	Pm	Lo	O.	Ss	M.	Hc	Wl	As
Naskapi (septentrional)	78W	58N	Oo	Oo	Oc	I.	Da	Bs	Ip	Bb	Ls	Of	Of	Bc	Ie	Oo	Al
Esquimales de Nunivak	166W	60N	Os	Os	Oo	Db	Im	Vs	Ll	Uc	Lo	Ld	Od	Ps	Ie	Wo	Al
Esquimales polares	70W	78N	Oo	Oo	Oo	Dn	In	Ss	Is	Bn	Mo	O.	O.	B.	Ec	Oo	Os
Polar Esquimo	120W	61N	Oo	Oo	Oo	In	Dm	Ss	Ip	Mm	Ss	Of	Of	Bf	Hc	Oo	Al
Slave	141W	62N	Oo	Oo	Oo	Dm	Is	Vs	Ll	Us	Nb	Of	Ms	Mg	Ic	Ho	As
Tanaina	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
Costa Noroeste																	
Alsea	124W	41N	Oo	Oo	Oo	D.	I.	Ve	Ll	Pm	Lb	Of	Of	Bf	Bc	Hh	Al
Bellacoola	127W	52N	Go	Oo	Oo	Dm	Is	Vs	Ll	Pm	Ng	Of	Of	Kf	Hg	Wh	Ap
Eyak	145W	61N	Oo	Oo	Oo	Dm	Is	Vs	Ll	Vs	Gs	Of	Ms	Ms	Sc	Hl	As
Haida (Masset)	132W	54N	Oo	Oo	Oo	Dm	Is	Vz	Ll	Vs	Ls	Of	Ms	Mg	Cc	Hf	As

CUADRO 1. TREINTA CARACTERISTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Area y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Costa Noroeste (Cont.)																	
Nootka	126W	49N	Go	Oo	Oo	Ds	Ia	Ve	Ee	Pm	Sg	Of	Of	Bg	Hl	Cs	Ml
Puyallup	122W	47N	Go	Oo	Oo	Cn	Ca	Va	Ea	Pm	Gb	Of	Of	El	Hl	Hj	Al
Quileute	124W	48N	Go	Oe	Ou	Dm	Ia	Ve	Ee	Pp	Gb	Of	Of	Bg	I	Hs	A.
Stalo (Halkomelem)	122W	49N	Go	Oo	Oo	Dm	Ia	Ve	Ee	Pm	Gg	Of	Of	Bg	Hi	Hk	Ap
Takelma	123W	42N	Go	Oo	Oo	I.	Da	Sc	..	Pp	Gb	Of	Of	Bf	Mj	Wj	Os
Tlingit	135W	58N	Oo	Oo	Oo	Dm	Ia	Se	Ll	As	Lo	Of	Mt	Ms	Ce	Hh	As
Tolowa	124W	42N	Go	Oo	Oo	Cn	Ca	Sc	Ip	Pm	Gb	Ll	Os	Ps	Ie	Wi	Al
Yurok	124W	41N	Go	Oo	Oo	Cn	Ca	Ve	Ll	Pa	Gb	Of	Of	Bs	Hl	Wo	Os
California																	
Atsugewi	121W	41N	Go	Oo	Oo	Im	Da	Se	Ip	Ua	St	Of	Lf	Bh	Fe	Wo	As
Diegueno (meridionales)	116W	32N	Go	Oo	Oo	Oo	Da	Se	Ip	Pa	Sa	Sa	Of	Pe	Ie	Oo	As
Luiseño	117W	33N	Go	Oo	Oo	I.	Da	Se	Ip	Pp	Sb	Ll	Of	Pe	Ie	Oo	Ap
Maidu (Monte)	121W	40N	Go	Oo	Oo	Pi	Ds	Se	Ip	Pa	Sa	Of	Of	Bg	Ie	Wo	Ml
Miwok (Sierra Central)	120W	38N	Go	Oo	Oo	P.	D.	Ve	Ip	Pa	Sa	Ma	Of	Pf	Om	Oo	As
Pomo (Clear Lake)	123W	39N	Go	Oo	Oo	Im	Da	Va	Ll	Bb	Le	Of	Of	Bf	Oe	We	As
Shasta (orientales)	121W	41N	Go	Oo	Oo	In	Da	Ve	Ll	Pm	Lb	Of	Of	Bg	Ie	Wl	Mb
Tubatulabal	119W	35N	Go	Oo	Oo	In	Da	Sa	Ia	Pa	Mb	Of	Of	Bg	He	Oo	As
Wappo	122W	38N	Go	Oo	Oo	Im	Da	Sd	Ll	Bh	Mo	Of	Of	Bh	Ce	Oo	Al
Wintun (Nomlaki)	122W	39N	Ga	Oo	Oo	Ia	Da	Ve	In	Ua	La	St	Of	Pf	Oe	Wo	As
Yana	122W	40N	Ga	Oo	Oo	Ia	Da	Ba	Ll	Up	So	Of	Of	Bg	Ee	Wi	Ae
Yokuts (N Foothills)	120W	36N	Ga	Oo	Oa	Co	Ca	Sa	Em	Ua	Gb	Ms	Of	Pe	He	Wo	Ah
Yuki	123W	40N	Ga	Oo	Oa	Cn	Ca	Ha	In	Up	La	Of	Of	Bh	He	Wo	As
Gran Cuenca y Meseta																	
Havasupai	112W	36N	Co	Dm	Oo	Oo	Ia	Sd	Ep	Ua	Lt	Of	Of	Bg	Ic	Oa	Ap
Hukundika	112W	42N	Go	Da	Oo	I.	Dn	Sd	Ll	Bb	Se	Of	Of	Bl	Hs	Oo	As
Klamath	122W	43N	Go	Oo	Oo	Dq	Ia	Sa	Ll	Pp	Tb	Of	Of	Bh	He	Wi	Pl
Kutenai	117W	50N	Go	Oa	Oo	Dm	Ja	Sa	Ea	Xs	Lo	Of	Of	Bh	He	Ol	Al
Paiute																	
(Surprise Valley)	120W	42N	Go	Oo	Oo	Pm	Da	Sa	Ip	Xe	Si	Of	Of	Bh	He	Oo	Ap
Shivwits	114W	37N	Go	Oo	Oo	Oo	Da	Sa	Ip	Bb	To	Of	Of	Kg	He	Oo	Al
Shoshone																	
(White Knife)	117W	41N	Go	Oo	Oo	Pm	Da	Se	In	Np	Le	Of	Of	Bo	Ie	Oo	Al
Shuswap																	
(del sureste)	120W	51N	Go	Oo	Oo	Dn	Ia	Sa	Ll	Pp	Gg	Of	Of	Bg	Hl	Ol	As
Sinkaietk	120W	48N	Go	Oo	Oo	Ca	Ca	Sd	Iq	Bb	So	Of	Of	Kh	He	Wo	As
Tenino	121W	45N	Go	Oo	Oo	Dn	Ia	Sc	Ba	Pm	Gg	Of	Of	Kg	He	Wi	Pa
Ute (Uintah)	110W	40N	Go	Oo	Oo	Ib	Da	Sa	Ip	Mm	So	Of	Of	Bh	He	Oo	As
Walapai	113W	35N	Ga	Pm	Oo	Oo	Da	Be	Ep	Um	Le	Of	Of	Ea	Ie	Oo	Ap
Washo	120W	39N	Go	Oo	Oo	Pb	Da	Sa	In	Np	Le	Of	Of	Bh	He	Oo	As
Wishram	121W	46N	Go	Oo	Oo	Dm	Ia	Sa	Ll	Up	Go	Of	Of	Bh	He	Wi	Pp
Llanuras																	
Pies negros (Siksika)	113W	51N	Or	Oo	Im	Oo	Dm	Be	Ep	Pm	Sh	Of	Of	Bh	Hi	Wo	Al
Cheyenes	104W	39N	Gr	Oo	Im	Oo	Da	Ba	Ep	Mp	So	Of	Of	Kh	Hm	Oo	Ml
Comanches	100W	33N	Or	Oo	Im	Oo	Da	Bd	Ep	Bb	So	Of	Of	Bf	Hm	Of	Pp
Crow	108W	45N	Gr	Oo	Im	Oo	Da	Be	Iq	Pp	So	Of	Pm	Ml	Cm	Oo	Ml
Gros Ventre	109W	49N	Gr	Oo	Im	Oo	Da	Be	Ip	Pu	Sb	Of	Of	Bh	Hm	Oo	Ml
Karankawa	96W	29N	Go	Oo	Oo	Cm	Ca	Bo	In	Ua	La	O.	O.	B.	..	Oo	Ap
Kiowa	101W	37N	Or	Oo	Im	Oo	Dm	Be	Ln	Pm	Ts	Of	Of	Kf	Hm	Wo	Ml
Mandan	101W	47N	Cr	Df	Pm	Ia	Im	V.	Ll	Mm	So	O.	Ms	M.	Cm	As	Ms
Sarsi	110W	54N	Or	Oo	Im	Oo	Da	Bi	Ip	Pa	Sb	Of	Of	Bl	Hl	Oa	Ml
Teton	101W	43N	Or	Oo	Im	Oa	Dm	Be	Iq	Um	Sb	Of	Of	Kl	Im	Oo	Pl
Pradera																	
Caddo (Hasinai)	94W	31N	Ca	Da	Oo	P.	Ia	Ha	Ll	Mp	Lo	Of	Of	Bg	Hs	Ha	Ms
Fox	89W	43N	Ca	Df	Oo	Oo	Im	Ba	Ll	Xs	Sa	Si	Of	Bh	Om	Pf	Ma
Menomini	88W	45N	Go	Pf	Oo	Im	Da	Ve	I.	Pp	Ga	Ps	Of	Pf	Om	Oa	Pp
Miami	86W	40N	Co	Df	Oo	Oo	Ia	B.	I.	Pp	Sg	Ps	Of	Pf	Om	Oa	Mp
Ojibwa (Chippewa)	[illegible]W	48N	Ga	Oo	Oo	I.	Da	Ba	Ip	Um	Ga	Si	Of	Pe	Ia	Oo	Al

CUADRO 1. TREINTA CARACTERISTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Area y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Prairie (Cont.)																	
Omaha	96W	41N	Cr	Cg	Pm	Ib	Cm	Sc	Ip	Mn	Ts	Ms	Of	Pg	Om	Os	Ml
Oto	95W	40N	Cr	Ig	Pm	Pm	Dm	Sd	Ip	Um	Tb	Ss	O.	P.	Om	Ho	As
Pawnee (Skidi)	100W	42N	Cr	Df	Pm	Os	Is	Sd	Is	Mn	Ss	Of	Of	Bf	Cm	Ci	Ms
Shawnee	85W	37N	Co	Df	Oo	I.	Is	Ys	..	Tp	Lo	Ss	Of	Pg	Om	Os	Ms
Wichita	98W	36N	Cr	Df	Pm	Oo	Im	Ss	Ll	Mm	Se	Of	Of	Kf	Hq	Os	Ml
Winnebago	88W	43N	Co	Df	Oo	Pm	Is	Yb	Ll	Uu	Ts	Ms	Of	Fs	Oe	Os	Mp
Woodlans del Este																	
Cherroquis	83W	35N	Co	Dg	Oo	Im	Is	Yb	Is	Mm	Lo	Of	Sm	Mf	Cm	Os	Lm
Choctaw	89W	33N	Co	Dg	Oo	I.	Is	Nd	Im	Ms	Ts	Of	Ms	Mh	Cm	Os	L.
Creek	86W	33N	Co	Df	Oo	Ib	Is	Ys	Ep	Mm	Ss	Of	Ns	Mg	Co	Os	Ll
Delaware (Munsee)	75W	40N	Co	Df	Oo	Im	Is	Hb	Ee	Mn	Lo	O.	Ps	M.	Hs	Os	An
Huron	78W	44N	Co	Df	Oo	Im	Is	Yb	Ee	Mm	Mo	Of	Ss	Mf	Iq	Wo	Ms
Iroqueses	77W	43N	Co	Df	Oo	Im	Is	Yb	Eq	Mm	Mo	Of	Ms	K.	Iq	Os	Lm
Micmac	65W	45N	Oo	Oo	Oo	Cs	Cm	Ss	Is	Ua	Ms	Sf	Of	Pg	Hl	Os	Mp
Natchez	91W	32N	Co	Dg	Oo	Im	Is	Ys	Ll	Up	Go	Of	Of	Bg	Ec	Co	Mm
Penobscot	69W	45N	Co	Ig	Oo	I.	Dm	Ss	Is	Mu	Ls	Of	Of	Bf	Ec	Os	M.
Timucua	82W	27N	Co	Ds	Oo	I.	I.	Y.	Ee	Mm	Lo	O.	Ss	M.	Co	Ho	M.
Yuchi	85W	36N	Co	Db	Oo	Ib	In	Ys	Ip	Nu	Go	O.	Ss	M.	Cg	Oo	Ac
Sudoeste																	
Acoma	108W	35N	Co	Ds	Oo	Oo	Pm	Yd	Ee	Mp	Mo	Of	Sm	Mf	Cm	Os	Am
Chiricahua	108W	32N	Ge	Oe	Oo	Oo	Ds	Bs	Ep	Mm	Ss	Of	Of	Bh	Hc	Oo	Al
Cochiti	106W	36N	Co	Dm	Oo	Pm	Im	Yd	Ll	Mw	No	Of	Ss	Mg	Hm	Oo	Al
Cocopa	115W	32N	Co	Db	Oo	I.	In	No	Is	Uu	Ls	Sm	Of	Pg	Ic	Os.	Al
Hopi	111W	36N	Co	Dm	Oo	Oo	Is	Ys	Ee	Mm	Mo	Of	Sm	Mg	Cm	Oo	Ac
Isleta	107W	35N	Co	Dm	Oo	Oo	Pm	Yd	Is	Nn	Mo	Of	Of	Bh	Hl	Oo	Al
Jemez	107W	36N	Co	Dm	Oo	Oo	Im	Yd	Is	Nb	Mo	Of	Sm	Mg	El	Oo	Am
Maricopa	113W	33N	Co	Is	Oo	Im	Ds	Ys	Ip	Pp	Lo	Ss	Of	Pb	Ho	Oo	Mp
Navajos	110W	37N	Cr	Ds	Ib	Oo	Is	Hs	Em	Mm	Ss	Of	Sm	Mg	Im	Of	Ai
Taos	106W	37N	Co	Dm	Do	Oo	Im	Yd	Is	Nw	Mo	Of	Of	Bg	El	Os	As
Tewa (San Ildefonso)	106W	36N	Co	Dm	Oo	Oo	Im	Yd	Is	Nn	Mo	Of	Of	Bh	El	Os	Ae
Apaches (occidentales)	110W	34N	Co	Ig	Oo	Oo	Ds	Sd	Em	Mp	Ts	Of	Fs	Mh	Ic	Oo	Am
Zuñi	109W	35N	Co	Ds	Oo	Oo	Pm	Yd	Ee	Mm	Ms	Of	Sm	Mf	Cm	Oo	Ac
Northwest Mexico																	
Huichol	104W	22N	Cr	Ds	I.	Pm	Im	Ho	Ep	Bb	Ls	O.	O.	B.	.I	H.	De
Opata	109W	29N	Co	Ds	Oo	P.	I.	Ys	In	..	Ms	O.	O.	B.	Ec	Of	As
Papago	112W	32N	Co	Ds	Oo	Oo	Is	Ss	Ll	Pp	Ss	Of	Of	Bg	Hs	Oo	As
Seri	112W	29N	Gs	Os	Oo	D.	I.	Ss	Es	Pp	Mb	Of	Of	Bf	Hs	Oo	A.
Tarahumara	107W	28N	Cr	Dm	Ib	Os	Ps	Nd	Ip	Wm	Ts	Of	Of	Kf	Hc	Wo	A.
Yaqui	110W	28N	Co	Dm	Oo	I.	Im	Ys	E.	Pp	Lo	Of	Of	Bh	Hl	Oo	As
Noroeste de México																	
Aztecas	99W	19N	Co	Ds	Oo	Im	Pm	Ys	Im	Pp	Lo	Of	Of	Bf	Hl	Ci	Ss
Chinantecos (Ojitlan)	96W	18N	Cr	Dm	Pf	Oo	Ps	Hd	Ss	Pp	Mo	Ll	Of	Ph	Hd	..	Dc
Huastecos	98W	22N	Co	Dm	Do	Pm	Im	Ys	Is	Pp	..	O.	O.	B.	Hs	C.	Mc
Mazatecos	100W	20N	Co	Dm	Do	Oo	Pm	Ys	Is	Pp	Lo	Of	Of	Bh	Hl	..	D.
Mixe (occidentales)	96W	17N	Co	Dm	Oo	Oo	Pm	Nd	Is	Pq	Mo	O.	O.	B.	Hl	..	..
Popoluca (Sierra)	95W	18N	Cr	Dm	P.	Pm	Im	Yo	Iq	Np	So	Of	Of	Bf	Hl	..	D.
Tarasco	101W	19N	Co	Dm	Oo	I.	Pm	Yo	Ll	Pp	Lo	Os	Os	Bs	Dc	H.	Ss
Totonacos	97W	20N	Co	Dm	Os	Im	Im	Yo	..	P.	Ls	Of	Of	Bf	Hl	Cs	Hs
Zapotecos	96W	17N	Co	Dm	Oo	P.	P.	Ys	Ln	Pp	Ls	Of	Of	Bh	He	C.	D.
							AMERICA	DEL	SUR								
América Central																	
Caribe negro	89W	16N	Rs	Dg	Oo	Io	Pm	Ys	Is	Nw	Mo	Of	Of	Bs	Im	.e	Ds
Cakchiquel	91W	15N	Co	Ds	Oo	P.	Pm	Nb	Is	Us	Ms	Ss	Of	P.	Hm	Ch	Mi
Chorti	89W	14N	Cr	Dm	Ps	Pm	Pm	Cd	Ls	Bb	Ms	Od	Od	Bd	Hl	Ho	Ds
Cuna	78W	9N	Co	Ds	Oo	Io	Pm	Yd	Es	Mm	Ms	Od	Od	Bd	Hl	Ws	Ms
Guaymi	82W	8N	Rs	Ds	Oo	I.	Im	Y.	Ee	Mm	Ss	O.	Ss	M.	.I	Hs	M.
Lenca	88W	14N	Co	Dm	Oo	Pm	Im	Yd	Ip	Ww	Go	O.	O.	B.	..	Ho	A.
Maya	90W	18N	Co	Dm	Oo	I.	Im	Cs	Is	Ur	Ms	Ll	Os	Po	Ha	Ch	Ms

CUADRO 1. TREINTA CARACTERÍSTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Área y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
América Central (Cont.)																	
Miskito	85W	13N	Ro	Df	Oo	Ib	Im	Va	Ee	Ma	La	Of	Of	Be	.e	H.	Ma
Talamanca (Bribri)	83W	9N	Co	Dm	Oo	I.	P.	V.	Ee	Mm	La	Of	Ms	M.	Hn	Ha	My
Tacíral	90W	17N	Co	Dm	Oo	Oo	Ja	Vd	Lm	Uu	Lg	Sa	Of	Ps	Oa	..	A.
Caribe																	
Cagaba	74W	11N	Ro	Db	Oo	Oo	Oo	Va	Im	Mm	La	Of	Of	Bf	Ill	Wa	A.
Callinago	61W	15N	Ro	If	Oo	Dm	Pm	Vo	Ee	Mp	Ea	Of	Of	Ba	Im	Of	Al
Goajiro	72W	12N	Or	Pf	Da	Oo	Oo	Ba	Im	A.	Gb	Oa	Si	Ma	Cm	Hb	An
Jamaicanos (modernos)	77W	18N	Rm	Dm	Ib	Im	Oo	Va	Ia	Nb	Mo	Of	Of	Kd	El	Co	Ge
Motilon (Iroka)	72W	8N	Ro	Im	Oo	Im	Ds	Va	Ep	Mp	Gs	Of	Of	Bc	Im	Oa	A.
Taino	75W	18N	Ro	Df	Oo	Im	Pm	Vo	Ke	P.	Lb	O.	O.	B.	..	Ha	La
Guayana																	
Arawak (Locono)	57W	6N	Ra	Da	Oo	I.	In	Vo	Ip	Mm	Ts	Of	Ei	M.	..	Oa	Al
Negros de la Selva (Saramacca)	58W	4N	Ro	Dg	Oo	Ím	In	Vb	Im	Am	Gb	Ca	S	Mr	Hm	Oa	My
Camaracoto	63W	6N	Ro	Dg	Oo	Im	Ia	Va	L.	Pa	Gb	Os	Os	Ba	Hm	Oa	Al
Caribes (río Barama)	59W	8N	Ro	Dg	Oo	Ia	In	Na	Ip	Wx	La	Of	Of	Bo	In	Oa	Al
Guahibo	68W	6N	Go	Oo	Oo	Cm	Ca	Bd	Ep	Mm	Ta	Op	Il	Mr	Ul	Oa	As
Panare	66W	6N	Ro	Dg	Oo	Ia	Im	Bo	Ea	Mp	S.	Of	Of	Ba	..	Oa	Al
Wapishana	59W	3N	Ro	Dg	Oo	I.	Ia	Va	Ea	Uu	Gt	Of	Of	Bc	In	Oa	A.
Warrau (Winikina)	61W	9N	Ra	Ia	Oo	Cm	Cm	Vd	Ll	Mm	Ei	Oa	Oa	Ba	Hb	Oa	Al
Yaruro	68W	7N	Go	Oo	Oo	Dm	Ia	Be	Nn	Mm	Ma	Of	Ms	Mm	Ma	Oa	Am
Bajo Amazonas																	
Apalai	53W	0	Ro	Dg	Oo	Im	Im	Ve	Lo	Pp	Mo	Sa	O.	Pp	..	Oa	Ap
Cawahib	63W	9S	Ro	D.	Oo	I.	I.	Ve	Ip	Pp	Lo	Si	O.	P.	..	Oa	As
Mundurucu	58W	6S	Ro	Db	Oo	I.	Im	Va	Ea	Mi	La	Ma	Of	Pa	.m	Oa	Ap
Palikur	51W	1N	Ro	Db	Oo	In	Pm	Fa	Ia	Xb	Mo	Sa	O.	P.	.m	Oo	Al
Tapirape	52W	11S	Ro	Da	Oo	P.	Ia	Vd	Eo	Mm	Ms	Of	Of	Bf	Hm	Ao	A.
Waica	65W	3N	Oo	Pa	Oo	Ca	Cm	Ba	Ip	Bb	Sc	O.	O.	B.	..	Oo	A.
Amazonia Interior																	
Cashinawa	73W	8S	Ro	Dg	Oo	Im	Im	Ho	Ee	Mm	L.	O.	O.	Be	..	Oo	A.
Chama	73W	8S	Ro	Dg	Oo	Im	Im	V.	Ll	Mm	Pa	O.	L.	M.	..	Of	A.
Cocama	75W	5S	Ro	C.	Oo	C.	P.	V.	Ea	Ua	La	Sa	O.	P.	..	Hb	A.
Jívaros	78W	4S	Ro	Dg	Oo	Ia	Pm	Hf	Ea	Um	Ga	Lf	Oa	Pa	Xm	Oa	Op
Piro	74W	12S	Ro	Cg	Oo	Cm	Im	Vo	Ip	Mm	To	Of	Of	Ba	.a	Oa	Al
Siriono	64W	16S	Co	Bb	Oa	Im	Dm	Sd	Eo	Mm	Sa	Of	Of	Bo	Cm	Oo	As
Tucano (Cubeo)	71W	1N	Ro	Df	Oo	Ia	Pa	Ve	Eo	Pp	.x	Pa	O.	Pa	Ic	Wa	A.
Tucuna	70W	3S	Ro	Cg	Oo	Cm	Ia	Ve	Eo	Um	Tx	Ma	Of	P.	Ic	Oo	A.
Witoto	75W	1S	Ro	Df	Oo	Im	Im	Ve	Eo	Pp	Ms	Sa	Of	Po	.e	Of	As
Yagua	72W	3S	Ro	Cg	Oo	Pa	Cm	Ve	Ec	Uu	Ms	Sa	O.	P.	..	Oo	As
Andes																	
Aymaras (modernos)	68W	16S	Ra	Db	Ig	Im	Oa	Vd	Ea	Pp	Mo	Il	Of	Pf	Ha	Wo	Da
Cayapa	78W	1N	Ro	Df	Oo	Im	Ia	Na	In	Bn	Mo	Of	Of	Bg	Vg	Oo	As
Chibcha	74W	5N	Co	Db	Oo	P.	Pm	Ve	Ip	P.	Gb	O.	...	M.	Ea	Ha	La
Inca	72W	13S	Ca	Db	Im	Oo	Pm	Vd	Ia	Pp	Lo	Ca	Oa	Sa	Hm	Co	Sa
Paez	76W	2N	Rr	Db	Im	Oo	Im	No	Ip	Na	Ga	O.	O.	B.	..	.e	M.
Uru	67W	16S	Oo	P.	Oo	Dm	Im	Vd	...	Pa	.o	O.	O.	B.	Ec	Oe	Do
Chile y Patagonia																	
Alacaluf	74W	52S	Oo	Oo	Oo	Da	Im	Ba	Ia	M.	Lo	Oa	Oa	Ba	..	Oa	Oo
Araucanos (Mapuches)	68W	38S	Ca	Db	Im	Im	Ia	Hb	Ll	Pp	Gb	Il	O.	Pm	Oe	We	Ap
Ona (Shelknam)	68W	54S	Go	Oo	Oo	Ia	Da	Be	Ip	Ui	Ga	Of	Of	Ba	Ec	Oo	Al
Tehuelche	70W	48S	Or	Oo	Im	P.	Da	Ba	Ia	Pp	Lb	O.	O.	B.	..	Of	As
Yahgan	69W	55S	Oo	Oo	Oo	Dg	Ia	Ba	Ia	Pp	Ts	Of	Of	Bb	Ec	Oo	Oo
Gran Chaco																	
Abipon	61W	29S	Gr	Oo	Im	Oo	Da	Bo	Ia	Ww	Mb	Of	Of	Bg	F.	Hb	As
Caduveo	57W	21S	Or	Oo	Im	Im	Dm	Bo	Ll	Mm	Lo	O.	O.	B.	Em	Ha	M.
Chamacoco	58W	20S	Go	Oo	Oo	Oo	Da	Bo	Io	Mp	Ma	O.	O.	B.	..	Ha	M.

CUADRO 1 TREINTA CARACTERISTICAS CULTURALES DE LOS PUEBLOS DE LA MUESTRA

Area y cultura	Localización		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
Gran Chacho (Cont.)																	
Chiriguano	63W	20S	Ca	Da	Oo	Pf	Tm	Ya	Ec	Eu	Ia	O.	O.	B.	..	Oa	Mp
Chorotí	62W	22S	Gr	Pa	P.	Im	Da	Ye	Ia	Mm	Ms	Of	Of	Bf	F.	Oo	A.
Lengua	57W	23S	Ga	Pm	Oo	I.	Da	Bo	Ye	Mp	Mo	O.	O.	B.	..	Oo	As
Mataco	62W	24S	Gr	Pf	Pf	Dm	Ia	So	In	Xs	Lb	Of	Of	Bf	Hl	Oo	A.
Tereno	55W	21S	Br	Cb	Im	I.	Cn	Sa	Ee	Xa	La	Of	Of	Bf	Hn	Hh	Ap
Mato Grosso																	
Bacairí	55W	14S	Bo	Dg	Oo	Im	Im	Vd	Il	Ua	Lo	Of	Of	Ba	Im	Oo	Al
Bororo	55W	16S	Ga	Oo	Oo	T.	Da	Sd	Ee	Mm	La	Of	Ms	Ma	Cm	Oo	Am
Camayura	53W	12S	Bo	Cn	Oo	Cm	Ia	Ya	Ee	Ua	Ts	Of	Of	Bf	Is	Oo	Ap
Guato	57W	18S	Co	Oo	Oo	Im	Da	So	Is	P.	L.	O.	O.	B.	Im	Oo	Ap
Nambicuara	58W	13S	Bo	Ib	Oo	P.	Da	Sa	Is	Pu	Le	Of	Of	Bc	Im	Oo	Al
Paressí	58W	15S	Co	D.	Oo	P.	I.	Ya	Ee	Mu	So	O.	O.	B.	Im	Of	As
Trumai	53W	12S	Bo	Dg	Oo	Im	Ia	Ya	Ee	Pp	To	Of	Of	Bc	Ic	Of	As
Umotina	57W	15S	Ba	Dm	Oo	Fb	Ia	Vd	Ia	Ua	..	Of	Of	Bf	Hg	Oo	As
Brasil Oriental																	
Apinayé	48W	6S	Bo	Db	Oo	Pb	Ia	Yb	Il	Mm	Ms	Of	Nf	Mf	Cm	An	Am
Botocudo	42W	19S	Go	Oo	Oo	P.	Da	Be	Ip	..	So	Oa	Oa	Ba	Hm	Oo	Al
Caingang (Aweikoma)	50W	28S	Go	Oo	Oo	Pm	Da	Bd	Ip	Hh	Le	Oa	Oa	Ba	Hg	Oo	Ob
Caraja	50W	13S	Ba	Im	Oo	Dm	I.	Ya	Ee	Mm	Lo	M.	L.	Dm	..	O.	Ap
Cayuá	54W	23S	Ba	Db	Oo	Im	Ia	Hb	Ee	Ua	Ia	L.	O.	P.	Ha	O.	A.
Sherente	48W	9S	Ba	Db	Oo	Im	Ia	Vb	Ia	Ua	Mo	Ms	Of	Pe	Cm	Oo	Mp
Tenetehara	45W	3S	Bo	Db	Oo	P.	Im	Vd	Ei	Ms	La	Of	Of	Bf	Hc	O.	A.
Timbira (Ramcocamecra)	45W	7S	Oo	Pg	Oo	Oo	Da	Eb	Il	Mm	Ms	Of	Ms	Mf	Cm	Ae	Ob
Tupinamba	38W	8S	Ba	Df	Oo	Im	Ia	Yo	Ee	Ms	Gs	O.	O.	Be	Fa	Wi	Ap

A partir de esta tabulación es posible calcular la incidencia aproximada de los rasgos tabulados tanto en el mundo en general como en regiones concretas. Así, a partir del Cuadro 2, que lo hace para las formas de matrimonio, aprendemos que la monogamia es característica de un 24 por ciento de las sociedades del mundo, la poliandria de un 1 por ciento y la poliginia del 75 por ciento, y que la poliginia general es especialmente prevaleciente en Africa, la monogamia en el Circunmediterráneo, la poliginia limitada en el Pacífico Insular y la poliginia sororal (que se presenta entre paréntesis) en América del Norte.

CUADRO 2 VARIACIONES REGIONALES EN LA INCIDENCIA DE LOS MATRIMONIOS PLURALES

Forma de matrimonio	Africa	Circum-mediterráneo	Eurasia	Pacífico Insular	Norte-américa	Sud-américa	Total
Monogamia	8	43	34	23	19	12	135
Poliandria	0	0	3	1	0	0	4
Poliginia limitada	36 (1)	17	36	43 (3)	40 (9)	32 (7)	184
Poliginia general	92 (9)	17	21 (4)	29 (12)	50 (31)	21 (9)	231

Los datos también pueden organizarse para comprobar hipótesis científicas. Muchas de las correlaciones estadísticas de la obra anterior del autor (Murdock, 1949), por ejemplo, pueden volverse a calcular sobre la base de la nueva muestra mundial mayor y más representativa. Debe bastar, a manera de ejemplo, presentar las pruebas que tienen que ver con el estudio comparativo de Homans y Schneider (1955) sobre el matrimonio entre primos cruzados asimétricos. El examen del Cuadro 3 revelará que estos autores tienen razón al adscribir las preferencias matrilaterales fundamentalmente a las sociedades patrilineales y preferencias patrilaterales a las sociedades matrilineales. La incidencia mundial de tales preferencias, no obstante, es tan baja como para dejar dudas sobre la validez teórica de la interpretación teórica propuesta.

CUADRO 3. RELACIÓN DE LA PREFERENCIA MATRIMONIAL CON LA FILIACIÓN

	Filiación matrilineal	Filiación doble	Filiación patrilineal	Filiación bilateral	Totales
Matrimonio preferencial entre primos paralelos	0	0	12	0	12
Matrimonio entre primos cruzados con preferencia patrilateral	8	5	2	1	16
Matrimonio entre primos cruzados con preferencia matrilateral	7	5	34	3	49
Matrimonio entre primos cruzados simétricos	21	4	45	18	88
Matrimonio permitido con cualquier primo en primer grado	2	0	13	30	45
Matrimonio no aprobado con ningún primo en primer grado	33	14	109	121	277
Sin datos sobre el matrimonio entre primos	13	1	32	31	77
Totales	84	29	247	204	564

La utilidad del cuadro 1 depende, por supuesto, de su grado de exactitud y completitud. Indiscutiblemente contiene muchos errores —algunos puramente tipográficos, otros consecuencia de la arbitrariedad inherente a cualquier sistema de clasificación y aún otros que reflejan los fallos en los juicios de categorizar los datos o el fallo en no haber utilizado fuentes importantes. El autor pide la indulgencia de sus colegas y los requiere ardientemente para que envíen cualesquiera correcciones o adiciones que puedan proporcionar, así como los datos sobre otras culturas que crean deben añadirse a la muestra o sustituir a algunos de los ahora incluidos. Si se proporciona material nuevo y corregido en cantidad suficiente, y la muestra demuestra ser lo bastante útil, el autor emprenderá la publicación de una muestra revisada y un cuadro de bibliografía seleccionada sobre las culturas incluidas.

REFERENCIAS

HOBHOUSE, L. T., G. C. WHEELER y M. GINSBERG, 1915, *The material culture and social institutions of the simpler peoples*, Londres.

HOMANS, G. C. y D. M. SCHNEIDER, 1955, *Marriage, authrority, and final causes*, Glencoe.

MURDOCK, G. P., 1949, *Social Structure*, Nueva York.

TYLOR, E. B., 1889, «On a method of investigation the development of institutions», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18:245-269.

WILLIAM J. MCEWEN

FORMAS Y PROBLEMAS DE VALIDACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL[1]

En los Estados Unidos, la antropología social se ha considerado un subcampo de la antropología cultural de la que se distinguía generalmente en términos de unos intereses y unas orientaciones teóricas relativamente diferentes (Tax y otros, 1953:223). Otro elemento de esta distinción que ha recibido menos interés se refiere a la metodología. Los antropólogos sociales han tendido a tomarse en serio el alegato de Fortes de que es «razonable suponer que en la sociedad humana existe regularidades semejantes a las que se encuentran en el resto de la naturaleza y que éstas pueden descubrirse por los mismos procedimientos que se han utilizado para descubrir las llamadas leyes de la naturaleza» (Fortes, 1953*a*:35). Qué constituye estos procedimientos es una cuestión que ha recibido muchas respuestas e incluso ha engendrado su propio núcleo de estudiosos. De las respuestas, pocas han tenido gran valor práctico para la investigación en la antropología social.

Un intento más extensivo y prolongado de traducir esta orientación científica general en investigación y en ideas investigables parece estar desarrollándose en la antropología social a ambos lados del Atlántico (Vogt, 1954; Beattie, 1955). Tales esfuerzos afrontan formidables obstáculos, como tan detalladamente han dado cuenta los filósofos (Neurath, 1944; Toulmin, 1953; Gibson, 1960). No obstante, cabe esperar que los beneficios del éxito sean proporcionados.

La antropología social, en cuanto ciencia, pretende la comprensión teórica (Radcliffe-Brown, 1952:2). Tal comprensión requiere la creación de un sistema formal de términos con reglas y propiedades específicas que liguen los términos, un sistema que pueda demostrarse que encaja con algún campo de la experiencia. De los muchos problemás implicados en esta exposición condensada de la construcción de

1. Este artículo se ha beneficiado de los comentarios del profesor Abraham Edel y de Peter Nemenyi desde los puntos de vista de sus respectivas disciplinas, la filosofía y la estadística.

una ciencia, uno de los centrales es que las teorías encajen con
experiencia, o bien la evaluación empírica de las ideas teóricas. La i
portancia de este elemento no requiere mayor énfasis aquí, pues
antropología contemporánea tiene una inclinación «factual» bien
nocida, por no decir fobia, a la teoría. Esta característica tambi
puede detectarse en la investigación de la antropología social. S
embargo, la manipulación de los datos con el propósito de valor
empíricamente la validez de las ideas teóricas es una zona prob
mática que en gran medida ha sido olvidada.[2] Pocos informes de
vestigación indican qué se ha hecho con los datos de investigaci
entre el momento en que fueron recogidos y el informe impre
Menos especifican adecuadamente los problemas inherentes a cóm
se han ordenado los datos en favor de ideas teóricas, un defecto q
puede influir de manera importante en el valor de las conclusion
de la investigación.

La asignación de importancia empírica a las proposiciones teó
cas se ha denominado confirmación (Hawkins, 1958:133-3). La antr
pología social, en cuanto ciencia, también debe ocuparse de los pr
blemas de confirmación con objeto de apreciar el valor de sus de
cubrimientos en la investigación. Con objeto de centrar la atenci
en determinadas limitaciones de las conclusiones de la investig
ción de la antropología social, sólo se tendrá en cuenta un núme
limitado de confirmaciones, a saber, la determinación de la valid
empírica de las proposiciones.[3]

Gran parte de la investigación empírica de la antropología soci
ofrece algún grado de confirmación de las ideas teóricas, pero
menor el grado en que la investigación ha conseguido validar, o re
mente establecer, ideas teóricas como empíricamente correctas. S
han seleccionado dos cuestiones para introducir el problema de
validación en términos apropiados a la situación actual de la ant
pología social: ¿Qué forma adopta la validación en la investigaci
de la antropología social? ¿Cuáles son algunos de los problemas q
limitan la efectividad de una forma dada de validación?

La investigación que tiene por finalidad, directa o implícitamen

2. Este, como otros muchos problemas de la antropología social, han si
reconocidos hace mucho tiempo por Radcliffe-Brown (1931:157). Con respe
a la influencia de la personalidad del investigador sobre su investigación, esc
bió: "Un remedio, quizás no perfecto pero valioso, se encontraría en el desarro
de una técnica o metodología de la interpretación, a partir de la cual pudic
quizás demostrarse la validez de una interpretación concreta mediante tec
cruciales o bien comprobarse a cualquier nivel de forma que redujera, si
eliminara, los efectos de la ecuación personal. La elaboración de esta técn
es uno de los problemas con que nos enfrentamos en el momento presen
una de las necesidades urgentes de nuestra ciencia".

3. La justificación para usar una definición más estrecha de la confirmaci
como algo que asigna validez empírica a las ideas teóricas no tiene por obj
únicamente poner el énfasis en el desequilibrio que revela la antropología soc
cuando se considera en estos términos más rigurosos, sino también poner
énfasis en los problemas que debe resolverse si se pretenden obtener unos res
tados de investigación más válidos. El continuo problema de cualquier cien
consiste en crear las comprobaciones más rigurosas posibles para sus pro
sicione teórica (véase Wisdom, 1952:53-57).

mejorar nuestra comprensión del comportamiento social, exhibe una variación y complejidad no fácilmente superable por el más celoso clasificador. Cualquier serie relativamente grande de informes de investigación es probable que varíe en gran medida en cuanto al grado de explicitación con que se exponen los problemas de la investigación, en la complejidad de la formulación teórica, en la presentación de los datos, etcétera. Detrás de esta desconcertante complejidad, no obstante, se encuentra un modelo de pensamiento científico relativamente simple. El problema teórico del científico consiste en desarrollar conceptos y proposiciones que relacionen a estos conceptos.[4] La validación exije que la corrección empírica de las proposiciones sea demostrada (Kameny, 1959: 85).

Como formulación general, establecer la validez empírica exige que se cumplan dos condiciones. La primera es que la presentación de los datos, que muestra la relación especificada por la proposición, se *real* y no un artefacto de observación incierta, circunstancias fortuitas, o similares ocurrencias inestables o engañosas. La segunda es que la presentación de los datos de forma que los establezca como *determinantes*. Muchos acontecimientos suceden de forma muy correlacionada sin que esto quiera decir que uno determine o ejerza una influencia demostrable sobre el otro. La primera condición se consigue demostrando que la variación de una parte de la relación se refleja sistemáticamente en la variación de la otra. La segunda condición se cumple excluyendo cualquier otra posible fuente de influencia, es decir, mediante el control de las condiciones extrañas a la relación específica que se estudia (Goode y Hatt, 1952: 74).

Como base provisional para el examen, se han distinguido tres clases de tratamiento de los datos en los informes de investigación de antropología social publicados fundamentalmente en la última década. Se trata de *ilustración* o análisis de casos, *comparación* o análisis de tipos y *comprobación* o análisis estadístico.[5] En la discusión que sigue se describe cada una de estas formas de valida-

4. Lo problemas de la formación de conceptos y de la estimación de la significación empírica de los conceptos son de importancia central para la antropología social. La diversidad de informes de investigación que se ocupan de estos problemas y han aparecido en la última década tienen tal tamaño en número y en amplitud de temas planteados que no pueden incluirse en este breve artículo.

5. Como tipología, que se trata con mayor detalle en la sección sobre análisis de tipos, ésta es una burda aproximación de determinados rasgos de los informes examinados que permite iluminar ilimitados aspectos de estos datos complejos. La tipología se ha construido, fundamentalmente, basándose en dos exigencias de validez empírica. La aproximación tipológica fomenta la creación de una tajante distinción en la que instrumentos más finos de análisis pueden revelar una progresión gradual. El interés de este artículo se limita a los problemas empíricos de la validación. El igualmente importante conjunto de problemas teóricos se deja bastante de lado. Esto, más la aproximación tipológica, ha hecho posible la simplificación de un conjunto muy heterogéneo de informes. Al ignorar la diversidad, en forma y amplitud de las proposiciones explícitas o implícitas, es probable que se eviten importantes diferencias en la confirmación en sentido general. Por otra parte, siendo un comentario inicial que no es probable que acabe con este artículo, tal procedimiento señala con claridad ciertas distinciones que de otra forma es probable que quedaran oscuras.

ción y se ejemplifican, discutiéndose las limitaciones de cada una y algunas valoraciones hechas sobre sus respectivas ventajas. En todo momento el énfasis recae sobre los procedimientos de trabajo del investigador más bien que en los temas metodológicos generales. El objetivo es mejorar la comprensión en lo que respecta a la antropología social, no en filosofía de la ciencia.[6] Por último, se consideran algunas posibilidades de superar las limitaciones de validación debidas a la inadecuación de los datos y/o las técnicas inadecuadas para el análisis de los datos.

La utilización de los datos como ilustración: análisis de casos

En las primeras etapas de desarrollo de una ciencia, según Hempel (1958:41), el énfasis recae en la búsqueda de generalizaciones que relacionen los aspectos más o menos observables de los fenómenos de estudio, en contraposición a las formulaciones cada vez más abstractas y más englobantes de las ciencias bien desarrolladas. Incluso en los niveles más inferiores de la ciencia, cualquiera que sea, lo que aporta la posibilidad de una explicación genuina es la vinculación de las abstracciones de orden inferior, como lo es la vinculación de las abstracciones de orden superior en los niveles superiores.

La ilustración, la comprobación y la comparación representan usos formales y cada vez más sistemáticos de los datos para valorar empíricamente las relaciones hipotéticas. Como puede esperarse, en la antropología social la mayor parte de los textos de investigación orientados hacia problemas pertenecen a la categoría del análisis de casos. El rasgo distintivo básico de esta categoría consiste en que, mientras que una variedad de datos pueden ser presentados como pertinentes para una o más ideas, estos datos no permiten ninguna evaluación de las afirmaciones racionales propuestas, porque no se cumplen ninguna de las dos condiciones de la validación. Por esta razón, los datos presentados en tales informes deben considerarse ilustrativos, lo cual, por supuesto, tiene un verdadero valor en sí mismo. No obstante, el valor es heurístico; los datos ilustrativos no proporcionan prueban de la validez de las ideas que se ofrecen.

Aseveración

Dentro de esta categoría, las diversas variedades de ilustraciones plantean distintos problemas para el cálculo de su valor. Una forma es la simple aseveración, de la que se encuentran ejemplos en los escritos de Bascom (1951), Collins (1952), Schreider (1957), Spicer (1958) y LeVine (1959). Estos informes abarcan un amplio campo de

6. Para un intento relacionado que trata de los distintos tipos de explicación en antropología social, véase Beattie (1959).

intereses, puntos de vista y problemas. En la medida en que cada uno de ellos, explícita o implícitamente, presenta datos para establecer empíricamente la validez de las relaciones conceptuales, los datos se utilizan de forma ilustrativa como exposiciones aseverativas o declarativas de las pruebas.

Bascom, en su tratamiento de algunos correlatos del status social, presenta una diversidad de datos, a partir de los cuales se establece mediante aserciones las relaciones entre los yoruba desde el status social hasta la riqueza y la pertenencia a grupos. De forma similar, el tratamiento de Collins del conflicto intergrupal de los skagit presenta datos de las relacionees interpersonales skagit del presente y del pasado con especial atención a las zonas de tensión y conflicto. La corriente prevaleciente del conflicto interpersonal, en sí misma una afirmación ilustrativa, se explica entonces en vista de los datos mediante una serie de aserciones relacionales. Conecta el conflicto con la ausencia de control social, el tamaño reducido de la familia y el decreciente valor económico del matrimonio para los parientes, que de esta forma pierden interés en preservar el matrimonio. Por último, Schneider, en su tratamiento de la relación de la organización política con el castigo del incesto —especialmente instructivo para mostrar cómo los análisis se mueven entre conceptos y proposición y datos—, presenta varios correlatos del castigo del incesto, tales como la autonomía de los grupos de parentesco, la personificación de la autoridad en forma de espíritu y el status corporativos de los fantasmas del linaje, como aseveraciones, plausibles, pero no demostrativas.

Hipótesis

Otro método de utilizar los datos como ilustración es hacerlo en forma de hipótesis, sea como conclusiones o bien como supuestas «pruebas» de las hipótesis. Ejemplos del primer caso se encuentran en Dobyns (1951), Stevenson (1954), Barth (1956), Salisbury (1956) y Slater (1959). Dobyns describe el intento de introducir una nueva forma de agricultura, el sistema mejicano de bolsa, entre los indios papagos, concluyendo con una serie de principios administrativos, los cuales pueden considerarse afirmaciones hipotéticas. Un ejemplo es el siguiente: Para ser aceptado por un grupo de personas, el cambio tecnológico que se ofrece debe ser manejable y práctico en su medio ambiente» (1951:30). Stevenson revisa sus datos sobre las castas hindúes con referencia a la valoración del status y concluye con un conjunto de doce hipótesis relativas a varias variables de la estructura social india (1954).

Como forma de comprobación de hipótesis mediante ilustración relacional, se presentan los datos y se afirman que confirman, niegan o revisan una hipótesis. Por ejemplo, Miller (1954) ilustra la tesis de que un sistema rígido de castas está relacionado con la segmentación territorial, utilizando datos de la costa septentrional de Malabar. Más adelante, Miller introduce dos hipótesis mediatas: que la segmen-

tación territorial está relacionada con, en primer lugar, las relaciones de casta interdependientes localizadas (de aldea) y, en segundo lugar, con las relaciones diferenciales dentro de las castas (1954:410). Hawthorne (1956) toma las ideas de Simmel sobre la sociedad secreta, que debe tratarse como hipótesis, y las examina a la luz de los estudios sobre los doukhobor canadienses, confirmando unas y revisando otras. Pueden encontrarse ejemplos en Garigue (1956), Holmberg (1959) y Read (1959).

Los informes a que se ha hecho referencia representan una amplia diversidad de problemas, ideas teóricas, tratamiento del argumento y presentación de los datos. El rasgo significativo que tienen en común es la utilización ilustrativa de los datos para apoyar una o más afirmaciones relacionales. Puesto que los datos comparativos y los elementos de control se encuentran ausentes, los datos pueden encajar en la proposición y de este modo hacer plausible, pero no más, este tipo de análisis informal. Para validar la relación de la segmentación territorial con la rigidez de las castas, por ejemplo, hace falta examinar la situación con, sin y variando la segmentación territorial. Sólo con tal comparación es posible establecer como real la pretendida relación. En segundo lugar, es necesario determinar otras condiciones o variables que puedan explicar la relación. Estas dos condiciones —comparación y control— son básicas para una adecuada validación empírica.

Aunque la ilustración tiene un valor limitado en la validación de las ideas teóricas en la antropología social, una forma excepcionalmente útil es *la hipótesis concluyente.* Si los datos informalmente analizados se consideran, fundamentalmente, de forma heurística, entonces tales análisis pueden tener considerable valor como investigación exploratoria. Al tratar informalmente de poner en relación diferentes ideas con un conjunto de datos, con objeto de desarrollar proposiciones para una futura comprobación más formal, tales informes pueden aportar y aportan nueva comprensión en la antropología social. Por lo que se refiere a la comprobación de las hipótesis, tales procedimientos informales son insostenibles. La única alternativa que queda para este tipo de tratamiento de los datos es retroceder a la descripción. Tampoco aquí puede haber ninguna objeción a la presentación de los datos a la manera de la historia natural, puesto que la cuidadosa descripción ha identificado en el pasado muchos fenómenos y problemas a atacar con herramientas más poderosas. No obstante, los esfuerzos descriptivos sólo constituyen un elemento en el complejo más amplio de la ciencia, y dentro de este complejo mayor su valor no puede considerarse muy alto. (Véase Toulmin, 1953:44).

Análisis de casos desviados

Un caso especial de ilustración que también puede tener gran valor heurístico es el que se ha calificado de «análisis de casos desviados» (Kendall y Wolf, 1949). Seleccionando una situación, un grupo o un

suceso que se desvía de la pauta esperada, puede ser posible detectar las relaciones verdaderamente importantes, que en los casos esperados resultan tan difíciles de distinguir de la masa de fenómenos triviales, precisamente porque se han cumplido las expectativas. El estudio de Watson sobre los mombwe (1958) ilustra este punto. El problema central es explicar por qué los mombwe han realizado una adaptación excepcionalmente mejor al trabajo industrial que otras tribus africanas. Las razones ofrecidas —por ejemplo, que el trabajo industrial estaba motivado por el interés en «excedentes» más que en bienes de subsistencia— no pueden considerarse validadas por la investigación, pero pueden apuntar importantes factores diferenciadores para investigaciones posteriores.

Análisis funcional

Dentro de la categoría de la ilustración, existe un segundo tipo especial de análisis de datos que exige un tratamiento por separado motivado por su importancia. Es el llamado análisis funcional. La utilización de los conceptos funcionales en el análisis de los datos de la antropología social atraviesa en la actualidad las tres formas principales de utilización de los datos para la validación que se han identificado en este tratamiento. No obstante, como la ilustración parece ser la forma más frecuente de utilización de los datos en la antropologia social, el análisis funcional aparece con más frecuencia adoptando la forma de ilustración.

Las características y los problemas distintos del tipo de análisis funcional han sido extensamente tratados sin solucionar diversas dificultades críticas. Tampoco se ha desarrollado ningún consenso notable. Esto no ha evitado que muchas de las ideas fundamentales del análisis funcional hayan entrado en el repertorio general de muchos antropólogos sociales. Sintomáticamente, la situación de la antropología social es tal que, mientras que la batalla más dura por la posición funcionalista se dio en la antropología, el análisis crítico de esta situación ha tenido lugar, en gran medida, fuera de la antropologia (Merton, 1949:21; Bredemeier, 1955; Barber, 1956; Davis, 1959).

Firth (1955), en su revisión del concepto de «función», distingue dos definiciones principales. Una implica esencialmente la interdependencia, la otra, las consecuencias del sistema. La primera, como ha señalado Davis (1959), no implica ninguna consideración diferenciada en su aplicación al análisis de los datos, pues es la forma general de la mayor parte de los análisis científicos. La última es la que parece ofrecer una base para abarcar algunos de los rasgos distintivos de los fenómenos culturales y sociales para establecer relaciones teóricas que supongan un avance en la comprensión. Las exploraciones con esta forma de tratamiento de los datos en los años veinte y treinta, no obstante, no condujeron en los cuarenta y cincuenta a ninguna clarificación sustancial del análisis funcional como método de análisis de los datos.

Wilson (1954) describe los rituales familiares entre los nyakyusa, establece el significado local de estos rituales y, por último, después de cierto número de comentarios interpretativos, dirige el análisis hacia las consecuencias sociales de los rituales familiares. Tomando la hipótesis de la supervivencia de Radcliffe-Brown, Wilson defiende que el significado local de los rituales, es decir, las ideas o sentimientos que desarrolla el comportamiento ritual, son «necesarios para la continuidad de la sociedad» (1954:239). ¿Cómo se logra esto? El miedo engendrado por el ritual de la muerte fomenta la dependencia entre parientes y, de este modo, la solidaridad de grupo. El miedo también fomenta la proyección de la creencia en lo sobrenatural y, de este modo, la efectividad de la sanción social que utiliza estas creencias. De forma similar, los rituales del matrimonio y del nacimiento contribuyen a la regulación de la procreación y, de este modo, al reemplazamiento del personal necesario para la supervivencia de la sociedad.

Un problema más limitado se ataca de forma similar en el análisis funcional de Murphy y Kasdan (1959) sobre el matrimonio preferencial entre primos paralelos patrilaterales y la endogamia del grupo de parentesco entre los árabes. Después de describir algunos de los rasgos claves de la estructura social árabe, tales como la falta de grupos de filiación estables y limitados y su capacidad para extremos de fusión y fisión de grupos, se asegura que estos rasgos claves están relacionados con la práctica del matrimonio entre primos paralelos. El matrimonio entre primos paralelos, se argumenta, promueve la extrema fisión de las líneas agnaticias árabes, mientras que la práctica de la endogamia tiende a aislar los segmentos patrilineales. Además, la utilización de genealogías hace posible la fusión de los grupos de parentesco en grupos mayores cuando es necesario mediante la determinación de los antepasados comunes. Como en el análisis de Wilson, estas características son finalmente interpretadas en términos de la estabilidad o supervivencia de la sociedad. Se interpreta que la capacidad para la fusión y la fisión aporta a la sociedad árabe una plasticidad que la ha capacitado para supervivir a lo largo de una gran extensión de tiempo, a pesar de la diversidad de obstáculos. Una forma similar de análisis se encuentra en las publicaciones de Little (1957), Murphy (1957), Barker (1958) y Tugby (1959). Se utiliza de forma más elaborada en obras como *Good Company* (1951), de Wilson, y *Chisungu* (1956) de Richards.

El análisis funcional tiene varios atractivos para los antropólogos. Parece hacer posible un verdadero avance en la comprensión de un problema, al proporcionar un método sistemático para desarrollar explicaciones. Parece poner en manos del antropólogo social una poderosa herramienta analítica: un conjunto de criterios generales para manipular los datos en apoyo de las hipótesis funcionales.

Ante una inspeción cuidadosa, muchas de las ventajas del análisis funcional se vuelven más aparentes que reales. En primer lugar, a pesar de la definición algo restringida utilizada en este examen, de hecho la función abarca un amplio campo de significados, cierto núme-

ro de los cuales pueden ser igualmente útiles, pero que, al tomarlos en conjunto, hacen que las exposiciones funcionales sean frecuentemente ambiguas. Nagel (1961) distingue seis significados. Entre los más útiles se cuentan la función como utilidad, como conjunto más o menos restrictivo de consecuencias para un sistema en cuanto todo y como contribución al mantenimiento de algún requisito de un sistema. En segundo lugar, al tomar este tipo de análisis de la biología, la antropología social se enfrenta con varios problemas excesivamente difíciles en cuanto a la aplicación. Los dos conceptos centrales del análisis funcionalista, sugiere Nagel, son un sistema especificable y un estado especificable del sistema. En biología, los sistemas suelen ser organismos, y uno de los estados típicos es la supervivencia, es decir, un organismo vivo. Como se ve en los ejemplos precedentes, el análisis se ocupa de una sociedad específica y la supervivencia es, aparentemente, unos de los estados que se consideran.

Al extrapolar las ideas funcionales de la biología, una pregunta inmediata que exige respuesta es en qué sentido puede considerarse a la sociedad un sistema. En gran medida, la contestación depende presentar una definición inequívoca de la unidad a analizar. Un problema aún más difícil es la especificación del estado, en cuyos términos se valoran las actividades pautadas, las relaciones, los roles, etcétera. Como se ha señalado muchas veces, la supervivencia de la sociedad puede ser una analogía lógica de la supervivencia biológica, pero empíricamente pueden haber importantes diferencias en el significado de supervivencia. Levy, uno de los pocos analistas sociales que ha tratado de responder a algunos de los problemas implicados en el análisis funcional, identifica cuatro condiciones, cualquiera de las cuales puede acabar con una sociedad: 1) excitación biológica o dispersión de los miembros 2) apatía de los miembros, 3) guerra de todos contra todos, y 4) por absorción de la sociedad en otra sociedad (Levy, 1952:137). Sin ocuparnos más de estas condiciones, debe quedar claro que ninguna de ellas proporciona el índice empírico práctico de supervivencia que la respiración o la temperatura proporcionan al biólogo. De este modo, en la práctica, utilizar la supervivencia u otra condición de estado más específica no ha resultado posible excepto cuando se utilizan de forma muy relajada, en cuyo caso, a su vez, debilitan el análisis.

En muchos informes, especialmente en aquellos que representan de forma más explícita el análisis funcional, el centro del análisis no está constituido por sociedades totales, sino por unidades sociales interiores a las sociedades. Conforme en tales estudios se reduce la complejidad de la unidad, resulta algo más simple identificar con más exactitud la unidad y el estado de la unidad que se analiza. Incluso en aquellos modestos intentos, como señala Nagel, persisten una diversidad de problemas. Uno es el fácil salto de términos más específicos a términos más generales, de las consecuencias de una preferencia matrimonial concreta en una banda concreta a un tipo de preferencia matrimonial en relación con las bandas en general. Lo que en el primer caso pueden ser expresiones bastante exactas, en el segundo

pueden ser absolutamente falsas. En segundo lugar, la función de una variable del sistema se identifica frecuente y exclusivamente con la variable. Aunque algunos antropólogos han afirmado la necesidad de una determinada forma social, o variable, en relación con sus consecuencias, tal necesidad nunca ha sido demostrada y las afirmaciones resultantes son discutibles. Según Nagel, las pruebas disponibles sugieren que, al revés que la situación de la biología, las alternativas potenciales de las funciones en las sociedades son tantas que la esperanza de establecer la indispensabilidad de una determinada herramienta social parece carecer de esperanzas. Las prospecciones pueden ser algo más brillantes si, en vez de las sociedades en general, se consideran en la conexión tipos concretos de sociedades. Una alternativa que ha señalado Hempel es intentar un análisis más débil que asegure la indispensabilidad de una clase de dispositivos sociales más que la de uno concreto (Hempel, 1959:287). Si bien es más probable que esta forma de interferencia sea cierta, también lo es que sea trivial.

Los distintos problemas característicos de cualquier tipo de análisis funcional hacen enormemente difícil la valoración de las conclusiones de la investigación. Por una parte, como ha demostrado Nagel, cualquier proposición funcional o teleológica puede traducirse a una forma relacional sin que pierda significado (Nagel, 1961:408). Esto no quiere decir que, debido a importantes diferencias en los fenómenos de interés social en contraposición con el interés físico, nunca sean adecuadas ni valiosas las exposiciones teleológicas. Por último, el análisis funcional no es una forma alternativa de la validación empírica de las proposiciones teóricas. A las exigencias de un adecuado análisis funcional deben añadirse aquellas exigencias ya especificadas para la validación de las afirmaciones relacionales, es decir, la comparación y el control.

Comparación: análisis tipológico

El concepto de tipo y el análisis tipológico han recibido la mayor atención de los arqueólogos, que con frecuencia adquieren masas de datos caracterizados por la considerable variación sobre un limitado número de objetos de estudio (Krieger, 1944; Spaulding, 1953; Ford, 1954). Si bien se le ha dedicado menor atención social, supone una forma importante de manejar los datos y, por lo menos en un aspecto, presenta un significativo avance con respecto a la ilustración.

La tipificación implica comparación. La comparación puede ser completamente implícita, con el interés centrado en un tipo único. En este último caso, las virtudes de la aproximación tipológica se disipan en gran medida, excepto en el caso de que, si bien centrado sobre un tipo único, pueda encajarse en algún esquema tipológico mayor. Así, por usar la famosa tipología folk-urbana de Redfield (Redfield, 1941:338-69) como ejemplo, se puede estudiar una única comunidad seleccionada para que represente uno de los dos tipos o que represen-

te la forma posiblemente diferente de un tipo como medio para comprobar empíricamente la tipología. Se han llevado a cabo cierto número de estudios de esta clase (Miner, 1939; de la Fuente, 1949). Los descubrimientos van más allá de la ilustración porque pueden referirse a esquemas tipológicos mayores relativos a las diferencias de organización social y cultural en el campo y en la ciudad, especialmente mediante la transformación de un tipo en otro. Otro ejemplo de esta forma de análisis tipológico es la revisión de Fortes de los grupos de filiación unilineal (Fortes, 1953*b*). Inicialmente, Fortes compara el linaje con el clan como tipos de grupos de filiación, poniendo el énfasis en el carácter corporativo del primero en contraste con el segundo. Sin embargo en su revisión de los datos africanos que apoyan una diversidad de relaciones proposicionales, de lo primero que se ocupa y trata es del tipo de linaje. (Véase también Ishino, 1953).

Más frecuente es que la comparación sea directa en los análisis tipológicos. De la manera en que aquí la entendemos es también no cuantitativa. De este modo, el análisis tipológico puede concebirse como algo a medio camino entre el valor heurístico de la ilustración y el posible análisis objetivo con comprobación. Como forma de manipular los datos para responder a un problema, los tipos se utilizan para hacer comparaciones sin la característica adicional de la cuantificación.[7]

En general, el procedimiento tipológico consiste en aislar un número limitado de propiedades distintivas de un fenómeno complejo de interés, que luego se utilizan para identificar conjuntos de relaciones distintivas que van implícitas en los tipos. Las propiedades iniciales pueden considerarse como variables (como el grado de centralización del poder) o discontinuas (como agrupamientos de parientes frente a agrupamientos de no parientes). En ambos casos suelen utilizarse como propiedades discontinuas. Así, Goldman (1955) afirma que las sociedades polinesias pueden ordenarse según el «carácter e intensidad del conflicto por la posición y el poder» (p. 681). No intenta establecer tal escala, sino que más bien define tres tipos: tradicional, abierto y estratificado. El manifiesto interés de Goldman es por los cambios a largo plazo en las sociedades polinesias, y presenta la hipótesis de una secuencia de cambios en el orden presentado. No obstante, como ejemplo del análisis tipológico, lo que tiene interés es el gran número de relaciones que corresponden a cada tipo. En la zona de autoridad, el parentesco era la principal fuente de autoridad, con fuertes líderes que con frecuencia sirven los intereses del grupo de parentesco, pero que también implica a extraños en el tipo abierto. Por último, la localización territorial se convierte en la fuente original de reacción en el tipo estratificado. De forma similar, cada tipo tiene una serie de características interrelacionadas con respecto a la autoridad, así como los conceptos de propiedad, parentesco, posición de la mujer, etcétera, se especifican utilizando la tipología tripartita. A par-

7. Por supuesto, los tipos pueden tratarse cuantitativamente. En este tratamiento es preferible considerar tal manejo de los tipos una forma de comprobación.

tir del estudio sobre los polinesios pueden verse que los elementos, o propiedades iniciales de los tipos, tienen el status de elementos índices así como de variables potenciales.

El análisis tipológico que pretende explicar, en oposición al de fines descriptivos, se aproxima a una forma de grado bajo de validación parcial gracias a su énfasis en la comparación. Esto está claro en el informe de Sahlins de las islas Fiji (1957). Sahlins hace la hipótesis de que la organización de la familia extendida de la isla de Moala, en las Fiji, está relacionada con costumbres específicas sobre la tenencia y el uso de la tierra (1957:449). Los tipos de este estudio son familias, de centro nuclear y extendidas. En el tipo de centro nuclear se utilizan parcelas de tierra dispersas que ofrecen especiales ventajas para los distintos frutos, mientras que en el extendido sólo se utiliza la tierra próxima a la aldea. Determinadas características de cada uno se consideran dependientes de la forma de la tierra que se utiliza, como el tamaño, el control centralizado de los recursos, las provisiones de la distribución del trabajo sobre la base de la capacidad y el reparto de la propiedad y la comida (1957:461). Cuando se introducen las características de los tipos con respecto al uso de la tierra, los tipos aparecen diferenciados y, de este modo, los conjuntos de relaciones implicados reciben una validación parcial.

Dos puntos deben señalarse del estudio de Sahlins. En primer lugar, en contraste con el informe de Goldman, sólo se ofrece un sólo ejemplo de cada tipo. En el análisis tipológico, tal como se interpreta aquí, la cuantificación desempeña poco o ningún rol formal. Uno o dos ejemplos son tan buenos como cinco o diez. Esto no quiere decir que cinco o diez casos no hagan disminuir el error; pero poco se gana en términos de las características formales de la demostración. En segundo lugar, estos dos estudios ejemplifican el abanico de complejidad del concepto de tipo, en el presente caso desde sociedades a familias. Un tercer punto relacionado es la amplitud de fenómenos ordenados por el tipo. Los tipos de Goldman representan órdenes sociales complejos y los de Sahlins otros mucho más simples, y la complejidad de las relaciones que cada uno de ellos pretende establecer difiere de forma correspondiente. (Para otros ejemplos de investigación utilizando conceptos tipo, véase Lloyd, 1954; Smith, 1956; Bennett y Despres, 1960; Siegel y Beals, 1960.)

El análisis tipológico suele presentarse como un esfuerzo descriptivo por organizar grandes masas de datos (Arensberg, 1955; Wagley y Harris, 1955; Wolf, 1955). Esto tiene considerable valor y también, con frecuencia, conduce a clarificaciones de antiguos problemas y al planteamiento de otros nuevos. En este tratamiento, el análisis tipológico se utiliza en sentido más restringido como medio de validar parcialmente algunas relaciones conceptuales. La principal virtud de esta forma de análisis consiste en que lleva incorporada una exigencia comparativa. La comparación es necesaria para aislar las relaciones reales de las fortuitas, y es uno de los dos elementos principales de la validación empírica. En este sentido, el análisis tipológico representa un importante progreso sobre la forma más frecuente de aná-

lisis que depende para su valor de validación de la aseveración, pero sin el factor de comparación.

El análisis tipológico exhibe muchas otras ventajas. Requiere la selección de los elementos conceptuales; por tanto, debe utilizarse alguna discriminación teórica. Obliga a la elección de lo que se va a considerar fundamentalmente importante y qué secundario, lo cual es un importante problema para la construcción de una antropología social científica. Los tipos también hacen posible una exploración sistemática de las relaciones conceptuales, como han mostrado Barton y Lazarsfeld (1955:36; Barton, 1955). Como simple ejemplo, tres tipos de organización familiar y tres tipos de utilización de la tierra generan nueve posibles relaciones entre los tipos. Algunas relaciones pueden no presentarse empíricamente, otras pueden no tener importancia teórica. No obstante, el esquema tipológico induce sistemáticamente a la consideración de todas las posibilidades. (Para una ejemplificación más compleja, véase la tipología de Goode de la religión primitiva, 1951.)

Aparte de la diversidad de problemas de procedimiento para su aplicación, una limitación del análisis tipológico, tal como se ha definido aquí su técnica, es su imprecisión y su falta de objetividad. Los tipos se tratan por regla general como absolutos y la considerable variación que siempre se produce en los fenómenos de interés debe distorsionarse en distintos grados en los procesos, generalmente imperfectos, de encajar los tipos. Con frecuencia el procedimiento de «encajar» no se especifica y no es muy exacto, lo cual es necesario en muchos casos por la falta de especificidad de los datos que se analizan. No obstante, esto hace posible, sino probable, considerables errores. El problema de la objetividad está estrechamente relacionado con el de la imprecisión. El primero promueve al segundo. Con poca o incierta base para el análisis objetivo, la tendencia lleva hacia el impresionismo, el análisis se basa en gran medida en la intuición o bien en reglas no formalizadas. El análisis tipológico se considera la traducción de términos complejos en simples, un análisis informal de las relaciones de términos más simples y, por último, se amplían las implicaciones del análisis a los términos complejos; el problema de la objetividad entra en cada uno de estos tres pasos. Si el impresionismo domina los pasos del análisis, es probable que los resultados merezcan muy poca confianza.

Desde el punto de vista de la validación, la restricción más importante del análisis tipológico es la falta de control. Los tipos dirigen la atención del análisis hacia determinados rasgos del tema en cuestión y concretan en mayor o menor grado algunos conjuntos de relaciones. Trabajar con tipos no prohibe ocuparse de otras fuentes de influencia. Puesto que, en práctica, se utilizan generalmente los tipos para que representen ordenamientos complejos, es probable que sea difícil y frecuentemente impracticable interesarse por otro de los temas exteriores e inmediatos al campo del problema en cuestión. El resultado consiste, por regla general, en la omisión de las otras posibilidades teóricas que debilitan fuertemente la validez de las conclusiones de

la investigación. Tal vez lo más simple sea reconocer las virtudes del análisis tipológico junto con sus limitaciones. Evidentemente podría aplicarse con más frecuencia, dados los conjuntos complejos de datos a que suele enfrentarse el antropólogo social. Al mismo tiempo, se necesita trabajar más sobre los métodos de construir tipos, sobre los criterios para valorar los tipos y sobre los métodos de aplicar las ideas tipológicas a los problemas de investigación, si quieren obtenerse los beneficios de la comparación tipológica.[8]

COMPROBACIÓN: ANÁLISIS ESTADÍSTICO

La comprobación consiste en aplicar un procedimiento formal a los datos, por regla general alguna forma de estadística. Esta forma de utilización de los datos saca su principal inspiración de la tradición científica de laboratorio y, en consecuencia, plantea muchos de los clásicos problemas de considerar la antropología social como una ciencia. Driver, en su análisis del uso de la estadística en antropología, establece que las ideas estadísticas se han utilizado durante más de un siglo (1953:42). La propia estadística se ha desarrollado enormemente durante este periodo. Sin embargo, las ideas estadísticas se presentan con bastante poca frecuencia en los informes de investigación de antropología social, y todavía parece prevalecer el tradicional escepticismo ante los métodos formales. Así, Kluckhohn, en su análisis de la utilización de los métodos estadísticos en los análisis etnológicos, llega a la conclusión de que «en etnología, la estadística, con detallados análisis de las condiciones que acompañan, ha demostrado su valor, aun cuando este valor sea limitado» (1939:372). Veinte años después, la postura de Kluckhohn se ha vuelto, si es que ha cambiado algo, menos optimista y más negativa. Mientras aconseja a los antropólogos que sean más complejos en los análisis matemáticos, sus observaciones sugieren la futilidad de tal desviación (1959:265). Esta extendida actitud suspicaz, si no de hostilidad, posiblemente esté relacionada con los ejemplos de análisis estadísticos antropológicos, que suele parecer o bien mucho ruido y pocas nueces o bien flagrantes interpretaciones falsas. Es una desgracia que en estos casos la estadística cargue con el peso del reproche en vez de los antropólogos que hacen los análisis.

Comparados con el análisis de casos y el análisis tipológico, el análisis estadístico y otras formas de análisis matemáticos introducen procedimientos completamente formalizados para el manejo de los datos. (En algunos casos el análisis tipológico es un procedimiento parcialmente formalizado.) Tal formalización puede considerarse un medio de ampliar los poderes analíticos del científico. No obstante,

8. Para un análisis general del concepto de tipo como ayuda para teorizar, con especial atención a los tipos construidos como teorías parciales, véase Hempel (1952). Para un tratamiento de los conceptos de tipos más relacionado con problemas empíricos (tipología de Sheldon), véase Humphreys (1957).

gran parte de las matemáticas y estadística aplicadas han sido desarrolladas a propósito de problemas concretos de investigación de otras disciplinas distintas de la antropología y, en gran medida, ajenas a las ciencias sociales. Las preguntas que esto plantea al antropólogo social son qué clases de problemas tienen que tratarse mediante métodos estadísticos, cuáles son estos métodos diseñados para tratarlos y qué requieren estos métodos para su aplicación. La amplitud de estas cuestiones se salen de los límites de este artículo. Aquí se tratarán algunos ejemplos de estudios que utilizan métodos estadísticos y algunas de sus implicaciones para el valor de las técnicas estadísticas con respecto al señalado problema de la validación.

Una aplicación importante del método estadístico en la comprobación de relaciones consiste en la evaluación de las hipótesis. En este contexto se pueden distinguir dos tipos de análisis. Uno, ejemplificado en la forma clásica del método comparativo antropológico, puede calificarse de análisis secundario. Un ejemplo es *Social Structure* de Murdock (1949). El otro, análisis primario, se presenta con mayor frecuencia en los últimos años. La distinción entre los dos se basa en si los datos existentes se emplean para evaluar una hipótesis (*análisis secundario*) o bien si se buscan los datos originales con este propósito (*análisis primario*).

Análisis secundario

Dado que los estudios antropológicos comparativos han sido concebidos en gran medida en términos de unidades políticas más o menos independientes, y la comprobación estadística requiere números bastante grandes para ser eficaz, los antropólogos sociales interesados en comprobar hipótesis se han orientado frecuentemente hacia los análisis secundarios. Desgraciadamente para el valor de la comprobación estadística, en estos casos existen los formidables problemas que implican los datos secundarios. La mayor parte de ellos han sido bien resumidos en el artículo de Köbben sobre varios estudios holandeses primerizo, que compara con los posteriores estudios de *Yale Human Relation Area Files* (1952).

Un problema fundamental de tales estudios es la adecuación de los datos utilizados. Los datos pueden ser inadecuados en el sentido de que la información pertinente no es asequible en estudios previamente publicados. Una fuente más seria de inadecuación —en el sentido de que es más difícil de detectar— consiste en el grado de confianza y/o validez de los datos publicados. Leach (1960), al recensionar recientemente un ejemplo de este tipo de estudio (Udy, 1959), dirige una de las principales críticas al valor de los datos a que se aplican las pruebas estadísticas. Tomando los informes con que está más familiarizado, los referentes al sudeste asiático, Leach señala que las fuentes utilizadas por Udy sobre Birmania son de muy dudoso valor, al igual que en el caso de los yami. También defiende que algunos informes están hechos para llevar una poco razonable carga de significado;

dos informes, uno un estudio sobre una comunidad y otro una obra general, se utilizan para representar a China en la muestra que se compara con el muy detallado estudio de Firth de una sociedad de escala mucho más pequeña como Tikopia.

Un segundo problema de estos análisis secundarios ha sido la selección de las unidades de comparación. Este es un problema a la vez de definición y de muestreo. Por una parte, aunque la mayor parte de estos estudios comparan sociedades o culturas enteras, generalmente no está completamente claro cómo interpretan esta comparación. Presumiblemente, éste es el problema a que se refiere Leach cuando pregunta: «¿Tenemos verdaderamente que creer que para valorar las tendencias socio-económicas de la especie humana cuentan igual los tikopia y los yami que los chinos y los birmanos?» (1960:137).

Cabe pensar que se pudiera dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, y es lo implícito en muchos estudios de este tipo. Cuando se analizan tales datos complejos, cualesquiera que sean, ello no aumenta la confianza en los resultados que descansan en tal supuesto. Más bien es necesario dejar explícito lo que se entiende por «sociedad». Muchos de los informes utilizados para la comparación secundaria evidentemente no se refieren a «sociedades», en el sentido general con que se utiliza este término en las discusiones teóricas. El resultado de no utilizar sistemáticamente criterios explícitos de selección es que una variedad de prejuicios desconocidos pueden finalmente causar distorsión en las comparaciones hechas. Por usar el contraste China-Tikopia de Leach, si uno se interesa por comparar la orientación temporal de personas en diferentes sociedades, y el tamaño de la población es un factor pertinente, contabilizar a Tikopia y a China, cada cual como un caso, sería concederle a Tikopia 361.111 veces el peso de China.

Una dificultad estrechamente emparentada es la selección de sociedades a comparar. Esto generalmente se trata como un problema de muestreo. Dado que no existen medios generalmente aceptados de clasificar las sociedades, el problema se convierte en obtener una muestra al azar. Esto no es posible, puesto que el universo de todo lo actualmente existente o las sociedades pasadas y actualmente existentes no están disponibles para el muestreo en forma de literatura publicada. El único recurso, en esta situación, consiste en tratar las sociedades documentadas como una muestra objetiva, en la que entonces puede efectuarse un muestreo al azar. De nuevo, no obstante, algunos informes no proporcionan la necesaria información y deben ser excluidos. Por último, las sociedades contiguas es probable que se hayan influido mutuamente y, por tanto, no pueden tratarse como unidades independientes para el análisis. Estos tres pasos filtrarán un número variable de sociedades y en el proceso destruirán la azarosidad de la muestra que hace posible la generalización de los hallazgos. La mayor parte de los actuales estudios de este tipo (Zelditch, 1955; Apple, 1956; Swanson, 1960) reconocen estos problemas y tratan de modificar sus conclusiones en consecuencia. Apple introduce un procedimiento de valor con respecto al agrupamiento geográfico de

los estudios que con frecuencia es la consecuencia de los tres pasos eliminatorios. Aplica la fórmula de la desviación standard para comprobar si las distintas áreas culturales principales, que están desproporcionadamente representadas en cuánto al número de casos, han contribuido significativamente más que la parte de casos que concuerdan con la hipótesis. Si no es así, será posible defender que por lo menos el agrupamiento no influye materialmente en la comprobación de la hipótesis.

Más recientemente, Murdock (1957) ha descrito una muestra en la que, si bien no es una muestra al azar de las culturas conocidas, es un tipo de muestra estratificada. Las unidades de la muestra tienden a ser unidades geográficas culturalmente diferenciadas. Murdock divide primero el mundo en seis regiones principales y luego subdivide cada región en diez áreas. Las áreas pretenden representar áreas culturales, pero dividir cada región exactamente en diez áreas inevitablemente tiene como resultado la combinación y subdivisión de unidades culturales aisladas. Dentro de cada área se intenta conseguir diez culturas. Aplicando siete criterios de selección, se seleccionaron de cinco a quince culturas en cada área, lo que daba un total de 565 culturas. La selección al azar no entra en ningún momento. La muestra resultante no es una muestra probabilística y no puede considerarse que presente un amplio abanico de culturas. El explícito interés por la geografía en la selección de la muestra es necesario para evitar tratar las culturas como unidades independientes cuando de hecho son altamente interdependientes. No ir más allá de esto, sin embargo, tiene como consecuencia asignar en gran medida a la geografía una influencia fundamental para la determinación de la selección de la muestra. Puesto que la importancia de la geografía sobre el tipo de sociedad o de cultura escasamente garantiza tal influencia, uno puede poner en cuestión el valor de las muestras desarrolladas a partir de esta base.

Una importante ventaja de la muestra mundial de Murdock es que cada cultura se clasifica según quince características, tales como el tipo de familia, el tipo de residencia, la estratificación social y la sucesión e integración políticas. El gran tamaño de esta muestra tenía por objeto hacer posible un submuestreo para fines más específicos. Siendo como son limitadas las características identificadoras, permiten dentro de su campo la selección de muestras de tipos de sociedades que pueden compararse y analizarse, aunque no generalizar a partir de ellas. Hasta qué punto serán fructíferos los tipos resultantes de la utilización de esta información es algo que sólo podrá decir la investigación posterior. Bellah ha escrito: «Todo trabajo comparativo que no utilice, por lo menos implícitamente, una tipología, está muy limitado. Esta censura se aplica, por lo menos, a algunos de los estudios de investigación cultural que utilizan, pongamos, "400 sociedades", pero que no tienen ni idea de cómo se pueden comparar estas sociedades de hecho en términos de tipos estructurales» (1959:451). La muestra de Murdock, al representar una información clasificatoria, facilitaría reunir una muestra a fin de estudiar los

efectos de los distintos tipos sociales. No permite generalizar más allá de la muestra estudiada.

El reciente estudio comparativo de Swanson sobre las creencias sobrenaturales (1960) utilizaba la muestra mundial de Murdock, como describe en su muy detallado examen de los métodos utilizados en el estudio. No utiliza la información clasificatoria de Murdock, como antes se sugirió, pero toma las 565 sociedades como una aproximación a una muestra probabilística. Luego cuenta con expertos en zonas que eliminan aquellas sociedades sobre las que es probable que los informes resulten inadecuados en lo relativo a los problemas a investigar. De las restantes sociedades con informes adecuados, se selecciona azarosamente una de cada 50 unidades de área cultural de Murdock.[9] Este procedimiento selectivo proporciona una muestra de 50 culturas libres de prejuicios conocidos. Dado que el método es incapaz de eliminar los prejuicios desconocidos en cuanto presentes en la muestra de Murdock, no obstante, los valores probabilísticos dados a las relaciones comprobadas no pueden aceptarse como valores nominales. «Careciendo de un exacto conocimiento de la representatividad de la muestra, sólo podemos generalizar plausiblemente a partir de ella, no probabilísticamente», como comentó Apple en una ocasión anterior (1956: 657).

Un tercer problema fundamental de los estudios secundarios consiste en el significado que se concede a los datos de los informes. Este discutido punto se ha utilizado para criticar virtualmente todos los estudios comparativos secundarios. La postura crítica general ha sido poner en cuestión, por razones teóricas, el supuesto de interdependencia del funcionalismo, así como la posibilidad de aislar elementos de una sociedad y luego manipularlos estadísticamente. La postura crítica más específica suele ser que algunos de los datos que se analizan son inexactos y, por tanto, las conclusiones son incorrectas. Así, Köbben (1952) toma una tabla de contingencia de 2 × 2 del estudio de Horton sobre las funciones sociales del alcohol en las sociedades primitivas (Horton, 1948) y revalora los ocho casos en una de las células. Sobre la base de esta revalorización, argumenta que tres, y posiblemente cuatro, de los ocho casos pertenecen a la célula adyacente. Para cualquiera de las nuevas frecuencias la probabilidad de la relación que se presenta al azar sólo aumenta de uno en cada cien a uno en cada diez (!). Eggan (1956) hace el mismo servicio a la demostración de Homans-Schneider de la relación entre el matrimonio de primos cruzados unilaterales con el tipo de filiación (Homans y Schneider, 1955). Examinando los cinco casos de una célula de la tabla de contingencia, Eggan afirma que dos de los casos no son ni matrilineales ni patrilineales, sino bilaterales, que en otro se utiliza el matrimonio patrilateral para violar la norma de residencia, que en el cuarto ambos primos cruzados pueden casarse y que el último probablemente no es matrilineal, sino un sistema de filiación doble.

9. Swanson utilizó una versión mimeografiada del texto de Murdock, lo que en apariencia explica la discrepancia entre las 50 unidades de áreas culturales que utiliza Swanson y las 60 que describe Murdock.

Dado que en la mayoría de las células los números son pequeños, en muy pocos casos los cambios alteran significativamente las relaciones implicadas. Por otra parte, debe ponerse énfasis en el hecho de que los estudios más recientes reflejan un considerable esfuerzo por objetivar esta abstracción de los datos de los informes con fines de comprobación. Zelditch y especialmente Swanson informan en detalle sobre lo que entienden por elementos o términos, cuyas relaciones examinan, y los criterios para clasificar una sociedad por medio de unos términos en vez de otros. Tanto Appel como Swanson discuten la fiabilidad de clasificar o abstraer los datos y comprueban la fiabilidad de los procedimientos utilizados.

Análisis primario

Los problemas del análisis secundario se relacionan en gran medida con las dificultades de los estudios comparativos clásicos, cuando éstos consisten en la comparación de sociedades globales y la utilización de datos no recogidos de primera mano. El análisis primario se ocupa de datos originales. En la práctica, esto generalmente quiere decir comparaciones dentro de una sola sociedad, y el analista tiene la oportunidad de recoger sus propios datos. Los problemas de la validez de los datos y su fiabilidad sigue siendo central en el caso de los análisis primarios. En este sentido, no parece haber problemas específicos distintos de los de la investigación en antropología social. Cualquiera de los textos famosos sobre las ciencias sociales o la investigación del comportamiento se ocupa de los temas de esta zona de problemas (Goode y Hatt, 1952; Festinger y Katz, 1953; Selltiz y otros, 1959).

Pruebas de significación

Los análisis de casos, y generalmente los análisis tipológicos, utilizan métodos informales de analizar los datos para establecer el valor empírico de las relaciones conceptuales. Los análisis estadísticos, tanto primarios como secundarios, van más allá en cuanto a objetivar el manejo de los datos, pero frecuentemente sin cumplir por completo las condiciones de la validación. Los procedimientos estadísticos proporcionan métodos formales para evaluar la existencia de una relación hipotética. Más significativas a este respecto son las llamadas pruebas de significación, tales como la chi cuadrada, la *t*, la *F*, y otros que comprueban la probabilidad de que las diferencias que son examinadas son solamente consecuencia de variaciones al azar. Así, Murdock (1949), Apple (1956) y Swanson (1960), abarcando un intervalo de doce años, aplican todos la prueba de la chi cuadrada a sus comparaciones. Tales comprobaciones establecen que existen diferencias reales, o en el presente contexto relaciones reales, más bien que aparentes y, de este modo, ayudan a cumplir la primera condición de la validación. No

obstante, estas comprobaciones suelen utilizarse con frecuencia más allá de su capacidad para analizar los datos.

Es interesante que sean los sociólogos quienes recientemente han argumentado que tales comprobaciones son inadecuadas para la investigación de encuesta. «Encuesta», tal como se utiliza aquí, quiere decir no-experimental. Un experimento, según Mainland, es una investigación en la que el investigador 1) asigna los fenómenos que quiere estudiar a los objetos de estudio y 2) pueden hacer tales asignaciones de forma que se minimice la tendenciosidad, es decir, mediante la utilización de algún procedimiento estrictamente al azar (Mainland y otros, 1959: Nota 2:2). Según esta definición, incluso la investigación antropológica más cuantitativa y rigurosa es investigación de encuesta.

Mientras que la crítica maximalista de las pruebas de significación como investigación de encuesta sobrepasa el tema, los críticos han puesto el acento sobre varios errores que suelen cometerse al aplicar estas pruebas. Selvin (1957), al ocuparse de la interpretación de las pruebas de significación, anota trece errores típicos. El primero es que la implicación negativa de la prueba de significación se convierta en positiva. La prueba de significación mide la probabilidad de aceptar una diferencia entre dos poblaciones como real cuando de hecho las diferencias se deben a acontecimientos azarosos. Rechazando la hipótesis nula para un determinado nivel de probabilidad hace posible la eliminación de variaciones al azar para establecer la relación hipotética. Sin embargo, el hecho de que las diferencias en la comparación sean probablemente reales no significa que se haya demostrado la significación sustantiva o teórica de la relación, como se afirma frecuentemente. Hay unas exigencias adicionales que deben cumplirse antes de que pueda concederse a la relación una significación sustantiva, pues la relación comprobada puede ser espúrea. Un segundo error relacionado es que las pruebas de significación se utilizan frecuentemente sin ninguna medida de la magnitud de las diferencias. Si se comparan grandes muestras, por ejemplo, diferencias muy pequeñas, pueden ser muy significativas según estas pruebas, pero tendrían muy poca importancia sustantiva. Un tercer error se presenta en la sincronización de la aplicación de estas pruebas. Con frecuencia, el procedimiento que se utiliza consiste en escudriñar una masa de datos y luego examinar estadísticamente los resultados más prometedores. ¿Cuál es el efecto de este procedimiento sobre el resultado de la prueba de significación? Distorsiona radicalmente los valores probabilísticos en favor de la hipótesis del analista. Selvin ilustra esto (1957: 526) mostrando que comprobar una diferencia prometedora de veinte y tomando un nivel de significación del 5 por ciento no significa que esta diferencia se presenta al azar sólo 5 veces de cada cien cuando la verdadera diferencia es cero, ¡sino en realidad 64 veces de cada cien!

El tratamiento de Selvin se extiende considerablemente más allá de los puntos aquí resumidos y ha sido fuertemente rechazado (Beshers, 1958; Gold, 1958; McGinnis, 1958; Kish, 1959). Puesto que la

mayor parte de la investigación de las ciencias sociales no es experimental, es comprensible que la andanada de Selvin estimulara algunas respuestas bastante destempladas. Existe un acuerdo general, empero, en que los errores enumerados son problemas frecuentes de mala interpretación. Y por desgracia se encuentran en muchos informes de investigación de antropología social que utilizan comprobaciones de significación estadística. Esto no implica, ni necesitamos manifestar el acuerdo general con Selvin, que deban abandonarse las comprobaciones de significación en la investigación no-experimental. El problema es cómo deben interpretarse. La respuesta que da Kish parece ser una de las más razonables (1959:331):

> Su función no es la explicación; no puede señalar la casuación. Su función es preguntar: «¿Hay algo en los datos que *necesita* explicación?», y responder a esta pregunta con una cierta probabilidad.

De este modo, cuando leemos que podemos rechazar la hipótesis nula al nivel .001 de significación, de que si la generación de los abuelos sigue ejerciendo una considerable autoridad sobre la generación de los padres después del nacimiento de los nietos, no habrá una marcada tendencia hacia la cualidad amistosa de las relaciones entre abuelos y nietos (Apple, 1956:657), es importante reconocer, no sólo que se ha dado peso empírico a una posible relación importante, sino también que queda por hacer la mayor parte del trabajo. Como ha sugerido Tukey, las pruebas de significación es mejor considerarlas como utensilios de comunicación para alertar a los científicos, en contraposición a los trabajos estadísticos cuyo valor consiste en resumir los datos, distintos de «ponerse al ritmo de lo que se hace» y distintos de «extraer información» (Tukey, 1958*b*:37).

Un último punto referente a las pruebas de significación parece importante. Kish (1959:337) comenta que la hipótesis nula de no relación frecuentemente es una exposición débil, si no trivial, de la situación que se sospecha y que podría hacerse una comprobación mucho más poderosa si se efectuara una exposición más realista de la fuerza aproximada de la relación. Refiriéndose a Savage sobre este punto, Kish dice (1959:32): «Las hipótesis nulas de no diferencia suele saberse que son falsas antes de la recolección de los datos; cuando lo son, su rechazo o aceptación simplemente refleja el tamaño de la muestra y el poder de la comprobación, y no es una contribución a la ciencia».

Asociación y correlación

Las pruebas de significación, correctamente aplicadas e interpretadas, son de lo más valioso para la investigación exploratoria. Identifican lo que probablemente es algo más que una relación al azar y, en consecuencia, son importantes ayudas para establecer la primera

condición de la validación. Más allá de la existencia de una relación algo más que azarosa debe haber alguna expectativa o interés en lo que respecta a su magnitud. Como dice Kish (1959:336):

> Hay ejemplos de resultados de investigación presentados en términos de valores probabilísticos de sólo «significación estadística», sin señalar la magnitud e importancia de las relaciones encontradas. Estos intentos de utilizar los niveles probabilísticos de las pruebas de significación como medidas de las fuerzas de las relaciones son muy normales y muy equivocados. La función de las pruebas estadísticas consiste simplemente en responder a: ¿Es la variación lo bastante grande para que podamos depositar alguna confianza en los resultados, o por el contrario, puede ser esta última una mera ocurrencia de la muestra concreta sobre la que se ha hecho la comprobación? Esta pregunta es interesante, pero seguramente *secundaria*, auxiliar, con respecto a la pregunta principal: ¿Muestran los resultados una relación que tenga interés sustantivo en razón de su naturaleza y de su magnitud?

Para fines de establecer las magnitudes de la relación, la estadística ha desarrollado una diversidad de métodos de asociación y correlación. Excepto en uno o dos casos notables, estos procedimientos han sido mucho menos introducidos en los análisis de la antropología social que las pruebas de significación. Kluckhohn (1939) presenta una crítica de algunas de las primeras aplicaciones de las medidas de asociación, concentrándose en los estudios de Kroeber y sus alumnos (véase Driver y Kroeber, 1932). Driver (1953) ha continuado la discusión hasta principios de la década de los cincuenta. El informe destacado del período más reciente es el estudio masivo del parentesco de Murdock, en el que se aplica como procedimiento standard el coeficiente Yule de asociación, o Q. Este análisis, como indica Driver, requiere la computación de 180 coeficientes con un valor medio de 0.54. La cifra es respetablemente alta, pero lo más destacado es que sólo cuatro de los coeficientes tienen valor negativo. Esto es importante en vista del número relativamente grande de asociaciones que la prueba de significación necesitaría rechazar como relaciones al azar.

Con respecto a la forma de la mayor parte de los informes de investigación de la antropología social, una razón por la que es único el informe de Murdock es que los datos antropológicos pocas veces presentan propiedades numéricas que permiten el uso de procedimientos de asociación y de correlación. Una segunda razón consiste en los problemas de interpretación que plantean los métodos de correlación. Como lo plantea Moroney: «En ningún aspecto se parecen más los métodos estadísticos a una máquina de fabricar salchichas que en el análisis de correlación. El problema de la interpretación es siempre mucho más difícil de tratar que las manipulaciones estadísticas» (1951:303). En esta conexión el estudio de Murdock puede compararse con las *California Cultural Elements Distributions*. La comparación sugiere que el funcionamiento en un área bastante restrin-

gida, tal como el parentesco, facilita claramente las interpretaciones. Es posible construir provisionalmente una serie de proposiciones directoras, en contraposición a reunir una masa de datos, correlacionando todo lo visible, y luego esperar que la experiencia, la intuición o algún procedimiento resumidor, como el análisis de factores, aclare el bosque.[10]

Hay muchas medidas de asociación, correlación y significación que no tienen representación en los informes de investigación examinados. Muchos implican exigencias que todavía no pueden cumplir los datos antropológicos y, por tanto, no pueden utilizarse. Un problema de la adopción de métodos estadísticos por los antropólogos ha sido la necesidad de hacer suposiciones insostenibles sobre los datos, pero, con el desarrollo de los métodos no paramétricos, esto se está haciendo cada vez menos importante. Existen también otros métodos de análisis estadístico, coom el análisis de la varianza, que obtienen mucho más del conjunto de datos, pero que no se presentan en los informes de investigación. No obstante, ninguno de estos métodos ofrece un atajo empaquetado hacia la validación. Capacitan al analista para hacer exposiciones sobre sus datos que eliminan determinadas posibilidades y amplían otras.

Fijación de la determinación

Las pruebas estadísticas que se aplican a la investigación no experimental pueden ser muy eficaces para eliminar relaciones azarosas e incluso para establecer los grados de relación. La interpretación de la significación sustantiva o de un orden determinado es un paso que, en tales exposiciones relacionales, el analista se ve obligado a dar por su cuenta en gran medida, pues se ha desarrollado poca codificación de este proceso más allá del campo en que el control de variables extrañas es posible mediante métodos experimentales.

Se precisan procedimientos para examinar sistemáticamente posibles relaciones conceptuales en conjuntos complejos de datos y separar las relaciones espúreas de las determinadas. Tómese la hipótesis de Homans de que «cuanto mayor es el rango de una persona dentro de un grupo, más exactamente se conforman sus actividades a las normas del grupo» (Homans, 1950:141). Swartz (1959) ofrece datos procedentes de Romonum, Truk, que parecen encajar con esta hipótesis y hacen algo comprensible la situación aparentemente anómala en Romonum, donde las personas en posiciones de poder aparentemente ejercen menos que las personas en posiciones de poco poder. La forma crítica, en este caso, es de no afirmación. Pero sin el adecuado control de otras fuentes de influencia sobre el rango —como el diseño experimental aseguraría—, no estamos en condi-

10. Para una reciente aplicación de los métodos analíticos de factor, véase Driver y Schuessler (1957). Tukey (1950:61) presenta algunos comentarios críticos sobre análisis de correlación en la ciencia del comportamiento desde el punto de vista del estadístico.

ciones de aceptar esta explicación hipotética. También se ha seî lado (Riecken y Homans, 1954:793) que las personas de muy al rango se conforman menos a las normas del grupo que las de ran medio. Quizás la explicación se encuentre, en parte, en el valor de contribución que hacen al funcionamiento del grupo las personas alto rango (Thibaut y Kelley, 1959:246). La hipótesis de que los inn vadores tienden a ser personas pobremente integradas en su socied (Barnett, 1953:378;404), aceptándola provisionalmente como empíric mente cierta, podría explicarse en parte por el hecho de que tal personas es más probable que tengan contactos exteriores a s grupos y, en consecuencia, están más expuestas a nuevas ideas acciones. La antropología social necesita la codificación de los proced mientos para evaluar sistemáticamente las proposiciones alternativ tales como éstas. Los procedimientos deben poder manejar un gra número de posibilidades o elementos conceptuales.[11]

De manera característica, el antropólogo social no se limita a d o tres variables, sino que recoge una diversidad de datos sobre un serie de temas. Esto se aproxima, aunque no siempre de forma adecu da, al control experimental necesario para establecer un determinad orden, al capacitar a los analistas para examinar diferentes fuent de variación que tienen relación con las relaciones centrales que puede establecer. Las siguientes ilustraciones sugieren las líneas d razonamiento en que se examinan sucesivamente posibilidades alte nativas. Lazarsfeld trató de codificar la lógica de este proceso, l que quiere decir tratar de establecer algún ordenamiento causal e las relaciones observadas (Kendall y Lazarsfeld, 1950; Lazarsfel 1958).

Con el fin de explicar una relación, que significa establecer u orden determinado, Lazarsfeld distingue tres tipos de análisis, qu denomina «interpretación», «explicación» y «especificación» (195 117). Estos tipos se desarrollan en función de un modelo general d tres variables, en el que puede establecerse una relación entre dos v riables, que luego se examina en función da la tercera. La tercera vari ble se selecciona como una posible fuente de influencia sobre un de las otras, sobre ambas. Por ejemplo, si encontramos que el ran social tiene una relación inversa con respecto a la tendencia innov dora, introducir contactos extranjeros puede causar que la relació original decrezca o desaparezca. Si se considera el orden tempora existe la posibilidad le que intervenga una tercera variable entre orden temporal de las dos primeras, a lo que Lazarsfeld se refie como «interpretación» de la relación original. O bien existe la posib lidad de que la tercera variable sea antecedente de las dos originale lo que califica de «explicación». De este modo, en el primer caso, l contactos extranjeros pueden intervenir entre el bajo rango y l tendencia innovadora; es decir, el bajo rango puede llevar a m

11. A este respecto, el desarrollo en los últimos años de métodos estadíst cos para hacer simultáneamente un gran número de comparaciones es bastan probable que tenga considerable valor. Estos métodos tienen todavía que s ensayados en la antropología social. Véase Duncan (1955) y Dunn (1961).

contactos extranjeros y, en consecuencia, a más esfuerzos innovadores. En el segundo caso, podríamos tener una sociedad muy estratificada en la que cuanto mayor fuera el rango, mayor sería la tendencia hacia la tradición. En estas circunstancias, la tendencia hacia la tradición se relaciona tanto con el rango como con la tendencia innovadora, y cuando se introduce hace decrecer la relación original. La relación original, en este caso, suele considerarse espúrea, y la verdadera relación es la que existe entre la tendencia hacia la tradición y la tendencia hacia la innovación.

En el segundo caso principal, la introducción de una tercera variable aumenta una de las relaciones parciales. Es decir, para una subpoblación original de dos variables aumenta la relación original de dos variables. A este tipo denomina Lazarsfeld «especificación» y la consideración de orden temporal puede aplicarse de nuevo. Lo que ocurre es que se presenta una especificación más exacta de las relaciones originales. De este modo, la relación inversa entre el rango y las tendencias innovadoras puede ser reforzada por un factor tal como la disponibilidad de facilidades educativas. Donde generalmente se dispone de estas últimas, las innovaciones serán mayores en comparación con las comunidades en que se carece de facilidades educativas. Las facilidades educativas constituyen aquí una variable mediadora.

Las distinciones de Lazarsfeld pueden expresarse de forma mucho más concisa y exacta en términos simbólicos. Sus escritos originales merecen un cuidadoso examen. Ofrecen una estrategia parcialmente codificada para la fijación de la determinación por parte del analista entre relaciones establecidas cuando las posibilidades de control experimental son limitadas. Es cierto que, para algunas situaciones, el orden temporal puede no estar claro y cualquier decisión ser arbitraria. Otro serio problema es la actual falta de criterios o normas para dirigir este análisis. Se apoya en gran medida en las orientaciones, fines y experiencia del analista. Lazarsfeld pone el énfasis en que necesitan buscarse otros principios ordenadores y sugiere grados de complejidad, así como grados de generalidad (Lazarsfeld, 1958: 124). Tales ampliaciones pueden proporcionar gran parte de lo que necesita saberse sobre la lógica de la explicación, que significa establecer determinación, en la investigación no experimental.[12]

12. Como nota a pie de página a esta lucha por desarrollar medios para arrancar la máxima cantidad posible de comprensión de un conjunto de datos, los biólogos han desarrollado lo que se llama el análisis de senderos (Tukey, 1954; Turner y Stevens, 1959). Creado en gran medida por Sewall Wright (1934) y aplicado con frecuencia los problemas de genética, es un instrumento para analizar redes causales complejas mediante el trazado de diagramas de los senderos causales que existen entre las variables, construyendo las ecuaciones de regresión que implica el diagrama y, después de introducir los datos pertinentes, resolver los coeficientes de los senderos. Simon (1957*a*; 1957*b*), aproximándose a esta área de problemas a partir de la preocupación por la de los econometras con múltiples ecuaciones, ofrece un método algo parecido; difiere en varios aspectos importantes, incluyendo, no obstante, el uso de la correlación en vez de los métodos de regresión. Los antropólogos recibieron un ejemplo de este método en el análisis de Blalock (1960) de las relaciones causales entre las características de la divi-

Para sacar el máximo de la interacción de las ideas y los datos, que es fundamental para promover la comprensión científica, la antropología social no sólo debe acelerar el desarrollo de la lógica y las técnicas del análisis de datos que mejoren la validación de las proposiciones, sino que también debe mejorar sus datos, y quizás su estrategia de investigación. Técnicas de análisis poderosas y elegantes se desperdician si los datos analizados no son de confianza, sino imprecisos y ambiguos. Driver, en dos informes tempranos (1938; 1941) intentó comprobar la fiabilidad y validez de los datos de campo comparando a los informadores y a los antropólogos con relación a la información sobre una única tribu o zona. Para la mayoría, este problema ha sido absolutamente olvidado, aun cuando ampliamente reconocido.

Métodos de recolección de datos

Los estudios de campo de la antropología social por regla general producen dos tipos de datos: palabras sobre la observación de la acción y palabras sobre palabras relativas tanto a la acción como a otras palabras. Estos tipos no siempre se distinguen en los informes de investigación, pero existe la evidencia cada vez mayor de que debe hacerse. Dean (1958), por ejemplo, compara las asistencias a las reuniones de un sindicato local tal como las reseña un observador entrenado y según el informe los miembros del sindicato al rellenar un cuestionario confeccionado por ellos mismos. Este informe pretende explicar las discrepancias, pero aquí lo más pertinente es el hecho de que el 29 % de las 257 personas de que se disponía de información mintieron al informar sobre su presencia. De forma similar, Vidich y Shapiro (1955) han comparado la observación participante con datos de entrevistas de encuesta sobre valoraciones de prestigio en una muestra de ciudadanos de una comunidad americana. De nuevo aparecen las diferencias, pero en este caso la interpretación es más difícil. La interpretación empírica del prestigio es mucho menos evidente que la asistencia a una reunión.[13] La implicación general, como han argumentado Vidich y Bensman (1954), es que lo probable es que distintos métodos produzcan distintos datos. Como mejor se interpretan tales diferencias no es confiriendo un alto valor a uno de los métodos por encima de otro, sino identificando los usos y ventajas de los métodos concretos y sus limitaciones. Backer y Geer (1957), al argumentar sobre el caso de la observación participante, parecen adoptar

---

sión del trabajo, la residencia, la tenencia de la tierra y la filiación entre 280 tribus de indios norteamericanos. Blalock es bastante claro sobre las difíciles exigencias de esta técnica, y las de los análisis de senderos son todavía mayores. No obstante, estos métodos pueden demostrar tener una vasta importancia en la investigación futura.

13. La corrección de la comparación de Vidich-Shapiro ha sido puesta en cuestión por Moore (1955).

la misma opinión. (Véase Trow, 1957, y el rechazo de Becker y Geer, 1958). Becker (1958) ha intentado ir más allá en codificar cómo se desarrollan y comprueban las proposiciones, utilizando este procedimiento de recolección de datos, un problema del que los antropólogos de campo deberían haberse ocupado ellos mismos hace mucho tiempo. Vidich (1955) toca este problema al tratar de la interpretación de los datos procedentes de la observación de campo, pero no lo desarrolla sistemáticamente.

En la antropología social parece estarse desarrollando una aproximación más flexible a los métodos de recolección de datos, que centra la atención sobre el problema de qué datos se necesitan para responder a qué problema, preferentemente a qué problema puede ser contestado con los datos que habitualmente se recogen. Así, los métodos de cuestionario se han sometido a un escrutinio cada vez más interesado en cuanto herramientas aplicables a la investigación de campo (Streib, 1962; Schwab, 1964; Lang y Kunstadter, 1957). Los censos no son nada raros en la investigación de campo británica (Ward, 1955; Mitchell, 1956).

Estrategia de la investigación

De mayor alcance todavía que el creciente repertorio de métodos de recolección de datos puede ser, para la investigación en antropología social, el emparejamiento de la investigación de campo, o en escenario natural, con escenarios creados para proporcionar datos para la comprobación de hipótesis. Hace varios años, Demerath y Thibaut (1956) sostuvieron que las fuerzas y las debilidades concretas de los estudios de campo, en comparación con los estudios de laboratorio, presentaba en las ciencias sociales una excelente oportunidad para combinar ambos. En concreto, la dimensión de «realidad», que es la gran fuerza de los estudios de campo, es precisamente el elemento más débil de la investigación de laboratorio, mientras que la precisión y el refinamiento que aporta el trabajo de laboratorio rara vez es posible en los estudios de campo. (Véase también Black, 1954-55.) En esta conexión, se pueden distinguir dos tipos de investigaciones ideadas, por regla general denominadas *simulación*. En una se intenta crear un escenario en miniatura simplificado, en el que las personas en acción siguen siendo el material básico de trabajo (Kennedy, 1955; Rose y Felton, 1955; Chapman y otros, 1959; Geisler, 1959). En el otro, todo el escenario es de creación artificial, mediante el uso de computadoras (Rome y Rome, 1961).

No es probable que los antropólogos sociales renuncien a los estudios de campo, pero tampoco es posible permanecer constantemente en el campo de investigación. Las estrategias ideadas, sean de laboratorio o mediante máquinas, deben examinarse cuidadosamente en busca de sus posibilidades. Utilizadas de forma intermitente o continuada en relación con un programa de campo, pueden hacer posible un uso más eficaz así como más efectivo de los estudios de campo.

Especialmente, conforme aumente la comprensión de la organización y el proceso sociales y culturales, estas aproximaciones pueden permitir un «tratamiento en frío» de los problemas de campo, análisis de prueba durante la ejecución de los estudios de campo para sugerir nuevas direcciones y énfasis adecuados a las distintas etapas del trabajo de campo, y la proyección de hallazgos para sugerir qué problemas deben intentar resolver los futuros estudios de campo.

El desarrollo complementario consiste en mejores estrategias para los estudios de campo. Los pocos tratados disponibles sobre la estrategia del trabajo de campo tienden a ser demasiado limitados, con el acento puesto en los problemas prácticos de la recolección de datos. Se necesita una mayor atención que se ocupe de los estudios de campo desde el punto de vista del diseño de la investigación (Stouffer, 1950; Ackoff, 1953; Finney, 1960). Los estudios de Holmberg en las tierras altas de Perú reflejan algunas ideas del tipo de pensamiento investigado y desarrollado en las ciencias físicas aplicadas (Holmberg, 1955; 1958; 1960). Puede esperarse que tales innovaciones, a largo plazo, mejoren la efectividad y eficacia de los estudios antropológicos de campo y puede que sean absolutamente esenciales para un avance significativo (Tukey, 1958*a*).

Análisis de los datos

«Si hay algún fallo básico en las ciencias *empíricas* del comportamiento actuales, es dejar que el análisis se escape... ¡tanto del tiempo como del entendimiento!» (Tukey, 1958*a*:11). El análisis se «escapa» en parte como consecuencia de las limitadas preocupación de los antropólogos sociales por tales problemas y, a su vez, por la escasez de herramientas disponibles. Dado que la antropología social se mueve a partir del nivel de la descripción ingenua, en el que los muchos problemas del status informacional de tal trabajo se dejan enterrados bajo una capa de supuestos implícitos, la creación de herramientas nuevas o adaptadas, tanto para la recolección como para el análisis de los datos, se hará cada vez más importante. Podemos esperar esto a partir de las tendencias de las otras ciencias, que aquí describe Weaver en lo que respecta a la biología (1958:42):

> El científico siente la constante urgencia de reducir los términos de su explicación a un nivel más básico, de analizar con conceptos cada vez más generales, incluso si se hacen más abstractos. Pues en este nivel de abstracción es donde logra la predicción y el control.
>
> Esta urgencia intelectual muy básica no podría, de hecho, manifestarse efectivamente en las ciencias de la vida mientras la biología ha tenido que contentarse con técnicas de análisis a escala bastante grande. Los animales y las plantas, vistos por el ojo humano a la distancia de un pie o más, inevitablemente presentan una complejidad y variedad que se resiste a la unificación y la simplificación, que constituyen una explicación satis-

> factoría. Sometidos estos organismos al escalpelo y al microscopio, empiezan a aparecer interrelaciones más amplias. Pero —y desde luego éste es el punto crítico— sólo cuando se tiene a mano las herramientas que condenan al pasado la universalidad biológica de la célula por la universalidad total de la molécula y el átomo puede esperarse conseguir una explicación a nivel último de simplicidad, universalidad y fuerza.
>
> Ésta es la razón de que, especialmente en el último cuarto de siglo, las nuevas herramientas de precisión para la exploración, la descripción y la medición hayan ya tenido una importancia tan enorme en la biología.

Los errores y faltas que se han cometido inevitablemente en el intento científico de hacer comprensible la vida social humana, por desgracia, han sido utilizados como arma para atacar el intento en sí mismo. Hart apoya el énfasis en la descripción a la manera de la historia natural como la ocupación central de la antropología cultural y social, pues ha «evitado que la antropología social se vea afectada por la locura hacia las estadísticas que abisma a otras ciencias sociales en un marasmo de futilidad tecnológica» (Hart, 1957:538). Aparentemente, las implicaciones de esta posición es que es mejor convertirse en un caso de desarrollo permanentemente detenido que no cometer faltas.

Tanto si gran parte de la investigación de las ciencias sociales es fútil como si no, ciertamente gran parte de ella se está quedando anticuada. La obsolescencia crece dentro de la ciencia. «La historia de la ciencia indica que la mayor parte de las vías que se exploran en las primeras etapas de una rama no llevarán a ninguna parte... Estas empresas no son carentes de valor. Sin estos falsos principios nunca se encontraría una forma de aproximación fructífera» (Kemeny, 1959:356). Un convención («Utilícese siempre pruebas de significación») no pueden defenderse *en cuanto convención* más que otra («Describa exactamente lo que vea»). No obstante, las continua búsqueda de mejores métodos de estudio es una convención que tiene consecuencias demostrablemente valiosas. Y los problemas de validación, especialmente en lo que respecta a establecer relaciones determinadas, requiere mejores métodos de análisis que los que ahora son característicos de la antropología social.

Matemáticas

En la búsqueda de nuestros futuros métodos de análisis podemos dirigirnos directamente hacia las matemáticas, de las que la estadística sólo es un campo especializado. Pocos matemáticos profesionales se han interesado por los problemas de la antropologia social, pero los comentarios de uno pueden ser instructivos (Kemeny, 1959:33):

> ¿Pueden utilizar matemáticas todas las ciencias? La respuesta es «Sí». Lo que es más, *deben* utilizar matemáticas. Pero entonces

puede uno encontrarse con el alegato de que las ciencias físicas son matemáticas y las ciencias sociales no matemáticas. La razón de esta falsa comprensión es que la gente asocia las matemáticas con los números. Si bien estoy absolutamente seguro de que los números desempeñarán un rol fundamental en todas estas ciencias pronto, quiero sostener algo más, a saber, que todas las teorías científicas —numéricas y no— son matemáticas. Esto se basa en la naturaleza de las matemáticas en su identificación con la lógica avanzada.

Cuando un científico asienta una teoría exactamente y está interesado en saber exactamente qué implica esa teoría, está haciendo uso de las matemáticas. Tómese su teoría, pónganse blancos (variables) para sus constantes del objeto de estudio, considérese qué implican estas formas y se tiene una rama de las matemáticas.

Hay un gran paso entre este tipo de matemáticas y el desarrollo de unas herramientas útiles de análisis como las del cálculo. La clase de matemáticas que se necesitan para la investigación social, según Kemeny, no han sido desarrolladas, y hasta que los matemáticos se interesen por dirigir su atención a las ciencias sociales, este desarrollo será muy lento.

La aparición de varios symposiums y grupos de estudio sociomatemáticos en años recientes sugiere que el interés puede estar vivificándose. Las publicaciones de varios volúmenes de revisión de temas matemáticos de importancia para las ciencias sociales sugiere que ha habido un crecimiento de la literatura aplicada (Tukey, 1969; Suppes y Atkinson, 1960; Solomon, 1961). Muchas de estas adaptaciones e innovaciones matemáticas, si no todas, puede que sean estériles en sus resultados para las ciencias sociales y para la antropología social en particular. No obstante, cualquiera que puede ser su importancia empírica, su valor será considerable. Ampliarán los poderes del analista investigador hasta un punto más allá de toda comparación con los procedimientos predominantemente informales característicos de este momento.

Teoría de los grafos

Tómese el fenómeno de arbitrar roles y grupos. Las consecuencias de tales unidades para el funcionamiento de una estructura social no han sido sistemáticamente analizadas, pero cierto número de posibilidades, como evitar la fricción social, establecer una relación social, mantener una ficción social, alterar una relación social, han sido señalados o implicados en la literatura. El ejemplo que con más frecuencia se presenta en la literatura antropológica quizás sea el del mensajero (Arensberg, 1937:72; Embree, 1939:128; 151; Barton, 1949:164; Pitt-Rivers, 1954:63). Una unidad comparable en pequeños grupos y organizaciones formales ha sido denominada un «intermediario» (Jacobson y Seashore, 1951). Harary y sus asociados han sugerido en

varios escritos que la teoría de los grafos ofrece un método formal para analizar este tipo de fenómeno (Harary y Norman, 1953; Harary, 1955; 1959*b*).

Este tema de la moderna geometría se ocupa de los puntos y las relaciones entre los puntos. Para algunos propósitos puede ser útil considerar a un grupo social, o alguna red social más amplia, como un grafo conectado, es decir, un grafo en que cada par de puntos está conectado por un sendero, que puede identificarse como alguna clase de relación social. Si el mensajero, o intermediario se considera como el único vínculo entre otras dos personas o grupos, el mensajero se convierte en un *punto de cruce* en el grafo conectado, o bien en un punto que, si se quita, tiene como consecuencia una desconexión del grafo.

Pero presuponiendo la identidad de determinados rasgos de los grupos sociales con los grafos conectados, es posible aplicar algunas de las ideas de la teoría de grafos para analizar los roles o personas mediadoras. Por ejemplo, «si *b* es un punto de un grafo conectado y *c* es el único punto a cierta distancia de *b* menor que el número asociado de *b*, entonces *c* es un punto de cruce» (Harary, 1959*b*:390). El número asociado de un punto en un grafo conectado es la mayor distancia entre este punto y todos los demás puntos. Medir la distancia entre cualquier par de puntos sólo exige contar el número de puntos intermedios más uno del par.

Los antropólogos sociales han reconocido y tratado sobre los mensajeros porque tales roles se identifican mediante comportamientos y nombres especiales, y son prominentes en algunos tipos de relaciones de grupo. Es posible que la mediación sea mucho más penetrante y que el mensajero sólo represente áreas especialmente críticas de mediación. La teoría de los grafos ofrece un método general para analizar este tipo de relación social. Actualmente exige una radical simplificación de la mayor parte de los datos de la antropología social, así como numerosos supuestos de validez no demostrada. Por otra parte, al utilizar el teorema general para la identificación de los puntos de cruce junto con los métodos de análisis de matrices, las unidades mediadoras de agrupamientos sociales muy complejos pueden analizarse de forma fácil e inequívoca.

En este ejemplo, como en otros muchos casos de las ideas matemáticas propuestas, todavía queda por determinar el valor empírico. Harary y sus colaboradores han comprobado algunas de sus ideas utilizando experimentación de grupo de laboratorio. Además de la mediación, también han explorado aspectos del status de grupo, el equilibrio y la fuerza de la pertenencia (Harary, 1953-54; 1955-56; 1959*a*; 1959*c*; Harary y Ross, 1959; Morrissette, 1958). Otros autores se han embarcados en semejantes investigaciones interdisciplinarias, unos poniendo el énfasis en el elemento teórico, otros en el empírico. Sólo con que tenga éxito una pequeña parte de este trabajo, evidentemente alterará de forma radical el análisis de las ciencias sociales, con el correspondiente impacto sobre la antropología social. Nagel asienta (1961:606):

Por muy aguda que sea nuestra conciencia de la rica variedad de la experiencia humana y por muy grande que sea nuestra preocupación por los peligros de utilizar los frutos de la ciencia en obstruir el desarrollo de la individualidad humana, no es probable que se sirva a nuestros mejores intereses deteniendo la investigación objetiva de las distintas condiciones que determinan la existencia de los rasgos y acciones humanas, y cerrando de esta manera la puerta a la progresiva liberación de la ilusión que nace del conocimiento logrado a través de tal investigación.

El desarrollo de métodos de análisis para mejorar la validación empírica de las ideas teóricas en antropología social es un problema fundamental que afrontan todos los investigadores. Cualquiera de las tres formas de manejo de datos ejemplificadas en los modernos informes de investigación añade algo para establecer proposiciones empíricamente significativas en la antropología social. Cada cual tiene sus fuerzas y debilidades características que la hacen más o menos apropiadas para un problema concreto. Ninguna presenta ningún método potente de validación. Así que es al trabajo futuro en este área de problemas donde buscamos ayuda para perseguir con éxito la investigación objetiva que Nagel solicita.

BIBLIOGRAFIA

ACKOFF, RUSSELL L., 1953, *The Design of Social Research*, Chicago, University of Chicago.

APPLE, DORRIAN, 1956, "The social structure of grandparenthood", *American Anthropologist* 58:656-63.

ARENSBERG, CONRAD M., 1955, "American communities", *American Anthropologist* 57:1143-62.

BARBER, BERNARD, 1956, "Structural functional analysis: some problems and misunderstandings", *American Sociological Review* 21:129-35.

BARKER, GEORGE C., 1958, "Some functions of Catholic processions in Pueblo and Yaqui culture change", *American Anthropologist* 60:449-55.

BARNETT, H. G., 1953, *Innovation: the basis of cultural change*, Nueva York, McGraw-Hill.

BARTH, FREDRIK, 1956, "Ecologic relationships of ethnic groups in Swat, North Pakistan", *American Anthropologist* 58:1079-89.

BARTON, ALLEN H., 1955, "The concept of property-space in social research", en *The Language of Social Research* (editado por Paul F. Lazarsfeld y Morris Rosenberg), pp. 40-53, Glencoe, Ill., Free Press.

BARTON, ALLEN H., y PAUL F. LAZARSFELD, 1955, "Some functions of cualitative analysis in social research", *Sociologica* 1:321-61.

BARTON, R. F., 1949, *The Kalingas*, Chicago, University of Chicago Press.

BASCOM, WILLIAM R., 1951, "Social status, wealth and individual differences among the Yoruba", *American Anthropologist* 53:490-505.

BEATTIE, J. H. M., 1955, "Contemporary trends in British social anthropology", *Sociologica* 5:1-14.

BECKER, HOWARD S., 1958, "Problems of inference and proof in participant observation", *American Sociological Review*, 23:652-60.

1958, "Participant observation and interviewing: a rejoinder", *Human Organization* 17:39-40.

BELLAH, ROBERT N., 1959, "Durkheim and history", *American Sociological Review* 24:447-61.

BENNET, JOHN W. y LEO A. DESPRES, 1960, "Kinship and instrumental activities: a theoretical-inquiry", *American Anthropologist* 62:254-39.

BESHERS, JAMES, 1958, "Comment", *American Sociological Review* 23:198.

BLACK, VIRGINIA, 1954-55, "Laboratory vs. field research in psychology and social science", *British Journal of the Philosophy of Science* 5:319-39.

BREDEMEIER, HARRY C., 1955, "The methodology of functionalism", *American Sociological Review* 20:173-80.

CHAPMAN, ROBERT L. y otros, 1959, "The Systems Research Laboratory's air defense experiments", *Management Science* 5:250-69.

COLLINS, JUNE MCCORMICK, 1952, "An interpretation of Skagit intragroup conflict during acculturation", *American Anthropologist* 54:347-55.

DAVIS, KINGSLEY, 1959, "The myth of functional analysis as a special method in sociology and anthropology", *American Sociological Review* 24:757-72.

DEAN, LOIS R., 1958, "Interaction, reported and observed: the case of one local union", *Human Organizations* 17:36-47.

DEMERATH, NICHOLAS F. y JOHN W. THIBAUT, 1956, "Small groups and administrative organizations", *Administrative Science Quaterly* 1:139-54.

DOBYNS, HENRY F., 1951, "Blunders with bolsas", *Human Organization* 10:25-32.

DRIVER, HAROLD E., 1938, "The reliability of culture element data", *University of California Anthropological Records* 1:205-19.

— 1941, "Girls' puberty rites in Western North America", *University of California Anthropological Records* 6:21-90.

— 1953, "Statistics in anthropology", *American Anthropologist* 55:42-50.

DRIVER, HAROLD E. y A. L. KROEBER, 1932, "Quantitative expression of cultural relationships", *University of California Publications in American Archeology and Ethnology* 31:211-56.

EGGAN, FRED, 1956, *Review of Marriage, Authority and Final Causes: A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage* (editado por George C. Homans y David M. Schneider), 1955, Glencoe, Ill., Free Press. *American Sociological Review* 21:402-403.

EMBRE, JOHN F., y DANIEL KATZ (editores), 1953, *Research methods in the behavioral sciences*, Nueva York, The Dryden Press.

FINNEY, D. J. 1960, *An introduction to the theory of experimental design*, Chicago University Press.

FIRTH, RAYMOND, 1955, "Function", en *Yearbook of Anthropology* (editado por William L. Thomas, Jr), vol. 1, pp. 23-58, Nueva York, Wenner-Gren Foundation.

FORTES, MEYER, 1953*a*, *Social anthropology at Cambridge since 1900*, Cambridge, Cambridge University Press.

— 1953*b*, "The structure of unilineal descent groups", *American Anthropologist* 55:17-41.

FUENTE, JULIO DE LA, 1949, *Yalaga: una villa zapoteca serrana*, México, Museo Nacional de Antropología.

GARIGUE, PHILIP, 1956, "French Canadian Kinship and urban life", *American Anthropologist* 58:1090-1101.

GEISLER, MURRAY A., 1959, "The simulation of a large-scale, military activity", *Management Science*, 5:359-68.

GIBSON, QUENTIN, 1960, *The logic of social inquiry*, Nueva York, Humanities Press.

GOLD, DAVID, 1958, "Comment" *American Sociological Review* 23:85-86.

GOLDMAN, IRVING, 1955, "Status rivalry and cultural evolution in Polynesia", *American Anthropologist* 57:680-97.

GOODE, WILLIAM J., 1951, *Religion among the primitives*, Glencoe, Ill., Free Press.

GOODE, WILLIAM J. y PAUL K. HATT, 1952, *Method in social research*, Nueva York, McGraw-Hill.

HARARY, FRANK, 1953-54, "On the notion of balance of a signed graph", *Michigan Mathematical Journal* 2:143-46.

— 1955, "Identification of the liaison persons of an organization using the structure matrix", *Management Science* 1:251-58.

— 1955-56, "On local balance and N-balance in signed graphs", *Michigan Mathematical Journal* 3:37-41.

— 1959*a*, "On a measurement of structural balance", *Behavioral Science* 4:316-23.

— 1959b, "Graph theoretic methods in the management sciences", *Management Science* 5:387-403.
— 1959c, "Status and contra-status", *Sociometry* 22:23-43.
HARARY, FRANK y R. Z. NORMAN, 1953, *Graph theory as a mathematical model in social science*, Ann Arbor, Michigan, Institute for Social Research.
HARARY, FRANK y I. C. ROSS, 1959, "A description of strengthening and weakening group members", *Sociometry* 22:139-47.
HART, C. W. M., 1957, "Cultural anthropology and sociology", en *Modern Sociological Theory in Continuity and Change* (editado por Haward Becker y Alvin Boskoff), pp. 528-49, Nueva York, The Dryden Press.
HAWTHORN, H. B., 1956, "A test of Simmel on the secret society: the Doukhobors of British Columbia", *American Journal of Sociology* 62:1-7.
HEMPEL, CARL G., 1952, "Typological methods in the natural and social sciences", en *Science, Language, and Human Rights* (American Philosophical Association, Eastern Division), pp. 65-86, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
— 1959, "The logic of functional analysis", en *Symposium on Sociological Theory* (editado por Llewellyn Gross), pp. 271-307, Evanston, Row, Peterson.
HOLMBERG, ALLAN R., 1955, "Participant intervention in the field", *Human Organization* 14:23-26.
— 1958, "The research and development aproach the study of change", *Human Organization* 17:12-16.
— 1960, "Changing community attitudes and values in Peru: a case study in guided change", en *Social Change in Latin America Today* (editado por Richard N. Adams y otros), pp. 63-107, Nueva York, Harper and Bross.
HOMANS, GEORGE C., 1950, *The human group*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co.
HOMANS, GEORGE C. y DAVID M. SCHNEIDER, 1965, *Marriage, authority and final causes: a study of unilateral cross-cousin marriage*, Glencoe, Ill., Free Press.
HORTON, DONALD, 1948, "The functions of alcohol in primitive societties", en *Personality in Nature, Society and Culture* (editado por Clyde Kluckhan y Henry A. A. Murray), pp. 540-50, Nueva York, Alfred A. Knopf.
ISHINO, IWAO, 1953, "The Oyabun-Kobun: a Japanese ritual kinship institution", *American Anthropologist* 55:695-707.
JACOBSON, EUGENE y STANLEY SEASHORE, 1951, "Communication practices in complex organizations", *Journal of Social Issues* 7:28-40.
KEMENY, JOHN G., 1959, *A philosopher looks at science*, Nueva York, Van Nostrand.
KENDALL, PATRICIA L. y KATHERINE M. WOF, 1949, "The analysis of deviant cases in communications research", en *Communications Research 1948-1949* (editado por Paul F. Lazarsfeld y Frank Stanton) pp. 152-79, Nueva York, Harper and Bross.
KENDALL, PATRICIA L. y PAUL F. LAZARSFELD, 1950, "Problems of survey analysis", en *Studies in the scope and method of "The American Soldier"* (editado por R. K. Merton y P. F. Lazarsfeld), pp. 133-96, Glencos, Ill., Free Press.
KENNEDY, JOHN L., 1955, "A transition-model laboratory for research on cultural change", *Human Organization* 14:16-18.
KISH, LESLIE, 1959, "Some statistical problems in research design", *American Sociological Review* 24:328-38.
KLUCKHOHN, CLYDE, 1939, "On certain recent applications od association coefficients to ethnological data", *American Anthropologist* 41:345-77.
— 1959, "Common humanity and diverse cultures", en *The Human Meaning of the Social Sciences* (editado por David Lerner), pp. 245-84, Nueva York, Meridian Books.
KOBBEN, ANDRE J., 1952, "New ways of presenting and old idea: the statistical method in social anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 82:129-46.
LANG, GOTTFRIED O. y PETER KUNSTADTER, 1957, "Survey research on the Uintah and Ouray Ute reservation", *American Anthropologist* 59:527-32.
LAZARSFELD, PAUL F., 1958, "Evidence and inference in social ressearch", *Daedalus* 87:99-130.
LEACH, E. R., 1960, "Review of *Organizations of Work: A comparative Analysis*

of Production among Non-Industrial Peoples" (editado por Stanley H. Udy, Jr., 1959, New Haven, HRAF Press), *American Sociological Review*, 25:136-38.

LeVine, Robert A., 1959, "Gusii sex offenses: a study in social control", *American Anthropologist* 61:965-90.

Levy, Marion J., Jr., 1952, *The structure of society*, Princeton, N. J., Princeton University Press.

Little, Kenneth, 1957, "The role of voluntary associations in West African urbanization", *American Anthropologist* 59:579-96.

Lloyd, P. C., 1954, "The traditional political system of the Yoruba", *Southwestern Journal of Anthropology* 10:366-84.

Mainland, Donald y otros, 1959, *Notes from a laboratory of medical statistics*, Ms.

McGinnis, Robert, 1958, "Randomization and inference in sociological research", *American Sociological Review* 23:408-14.

Merton, Robert K., 1949, *Social theory and social structure*, Glencoe, Ill., Free Press.

Miller, Eric J., 1954, "Caste and territory in Malabar", *American Anthropologist*, 56:410-20.

Miner, Horace, 1939, *St. Denis, a French Canadian parish*, Chicago, University of Chicago Press.

Mitchell, J. Clyde, 1956, *The Yao village*, Manchester, The Manchester University Press.

Moroney, M. J., 1951 *Facts from figures*, Baltimore, Md., Penguin Books, Ltd.

Morrissette, Julian O., 1958, "An experimental study of the theory of structural balance", *Human Relations* 11:239-54.

Murdock, George Peter, 1949, *Social structure*, Nueva York, The Mac-Millan Co.

— 1957, "World ethnographic sample", *American Anthropologist* 59:664-87. (Trad. cast. en este volumen.)

Murphy, Robert F. y Leonard Kasdan, 1959, "The structure of parallel cousin marriage", *American Anthropologist* 61:17-29.

Nagel, Ernest, 1961, *The structure of science*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.

Neurath, Otto, 1944, *Foundations of the social sciences* (University of Chicago International Encyclopedia of Unified Science, II, N.º 1), Chicago, University of Chicago Press.

Pitt-Rivers, J. A., 1954, *The people of the Sierra*, Nueva York, Criterion Books.

Radcliffe-Brown, A. R., 1931, "The present position of anthropological studies", *Annual Report*, British Association for the Advancement of Science, pp. 141-71.

Read, K. E., 1959, "Leadership and consensus in a New Guinea society", *American Anthropologist* 61:425-36.

Redfield, Robert, 1941, *The folk culture of Yucatan*, Chicago, University of Chicago Press.

Richards, Audrey I., 1956, *Chisungu: A girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*, Nueva York, Grove Press.

Riecken, Henry W. y George C. Homans, 1954, "Psychological aspects of social structure", en *Handbook of Social Psychology*, vol. II (Gardner Lindzey), pp. 786-832, Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Co.

Rome, Sydney C. y Beatrice K. Rome, 1961, "The Leviathan technique for large-group analysis", *Behavioral Science* 6:148-52.

Rose, Edward y William Felton, 1955, "Experimental histories of culture", *American Sociological Review* 20:383-92.

Sahlins, Marshall D., 1957, "Land use and the extended family in Moala, Fiji", *American Anthropologist* 59:449-62.

Salisbury, Richard F., 1956, "Unilineal descent groups in the New Guinea Highlands", *Man* 56:2-7.

Schneider, David M., 1957, "Political organization, supernatural sanctions and the punishment for incest on Yap", *American Anthropologist* 59:791-800

Schwab, William B., 1954, "An experiment in methodology in a West African urban community", *Human Organization* 13: 13-19

Selltiz, Claire y otros, 1959, *Research methods in social relations* (edición revisada), Nueva York, Henry Holt and Co.

SELVIN, HANAN C., 1957, "A critique of tests of significance in survey research", *American Sciological Review* 22:519-27.
SIEGEL, BERNARD J. y ALAN R. BEALS, 1960, "Pervasive factionalism", *American Anthropologist* 62:394-417.
SLATER, MARIAM KREISELMAN, 1959, "Ecological factors in the origin of incest", *American Anthropologist* 61:1042-59.
SMITH, RAYMOND T., 1956, *The Negro family in British Guiana*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
SOLOMON, HERBERT (editor), 1961, *Mathematical thinking in the measurement of behavior*, Glencoe, Ill., Free Press.
SPICER, EDWARD H., 1958, "Social structure and the acculturation process", *American Anthropologist* 60:433-41.
STEVENSON, H. N. C., 1954, "Status evaluation in the Hindu caste system", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 84:45-65.
STOUFFER, SAMUEL A., 1950, "Some observations in study design", *American Journal of Sociology* 55:355-61.
STREIB, GORDON F., 1952, "Te use of survey methode among the Navaho", *American Anthropologist* 54:30-40.
SUPPES, PATRICK y RICHARD C. ATKINSON, 1960, *Markov learning models for multiperson interactions*, Stanford University Press.
SWANSON, GUY F., 1960, *The birth of the gods*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
SWARTZ, MARC J., 1959, "Leadership and status conflict on Romonum, Truk", *Southwestern Journal of Anthropology* 15:213-18.
TAX, SOL; EISELEY, L. C.; ROUSE, I. y C. F. VOEGELIN (editores), 1953, *An appraisal of anthropology today*, Chicago, University of Chicago Press.
THIBAUT, JOHN W. y HAROLD H. KELLEY, 1959, *The social psychology of groups*, Nueva York, John Wiley and Sons, Inc.
TOULMIN, STEPHEN, 1953, *The philosophy of science: an introduction*, Nueva York, Harper and Bross. (Reeditado en 1960.)
TUGBY, DONALD, J., 1959, "The social function of Mahr in Upper Mandailing, Sumatra", *American Anthropologist* 61:631-40.
TUKEY, JOHN W., Ms., "Some wandering thoughts about behavioral science", 1958*a*.
Ms., "Statistical techniques and quantitative approaches, some critical comparisons", 1958*b*.
1959, *Statistical and Quantitative Methodology*, Technical Report N.º 31, Statistical Techniques Research Group, Princeton University, Princeton Nueva Jersey.
UDY, STANLEY H., Jr., 1959, *Organization of work*, New Haven, HRAF Press.
VIDICH, ARTHUR J., 1955, "Participant observation and the collection and interpretation of field data", *American Journal of Sociology* 60:354-60.
VIDICH, ARTHUR J. y J. BENSMAN, 1954, "The validity of field data", *Human Organization* 13:20-33.
VIDICH, ARTHUR J. y G. SHAPIRO, 1955, "A comparison of participant observation and survey data", *American Sociological Review* 20:28-33.
VOGT, E. Z., 1954, "Ethnological Methods. Review of *Anthropology Today: an encyclopedia inventory* (Edited by A. L. KROEBER, 1953, University of Chicago Press) y *An Appraisal of Anthropology Today* (Edited by SOL TAX *et al.*, 1953)". University of Chicago Press, *American Anthropologist* 56:483-87.
WAGLEY, CHARLES y MARVIN HARRIS, 1955, "A typology of Latin American subcultures", *American Anthropologist* 57:428-51.
WARD, BARBARA, 1955, "An analysis of the distribution of population in a town in British Togoland", *Man* 55:35-39.
WATSON, WILLIAM, 1958, *Tribal Cohesion in a money eco-nomy*, Manchester, The Manchester University Press.
WEAVER, WARREN, 1958, "A quarter century in the natural sciences", en *The Rockefeller Foundation Annual Report*, pp. 3-122, Nueva York, The Rockefeller Foundation.

WILSON, MONICA, 1951, *Good company: a study of Nyakyusa age villages*, Londres, Oxford University Press.
1954, "Nyakyusa ritual and sybmolism", *American Anthropologists* 56:228-41
WOLF, ERIC R., 1955, "Types of Latin America peasantry: a preliminary discussion", *American Anthropologist* 57:452-71.
ZELDITCH, MORRIS, Jr., 1955, "Role differentiation in the nuclear family: a comparative study", en *Family, Socialization and Interaction Process* (de Talcott Parsons y Robert F. Bales), pp. 307-52, Glencoe, Ill., Free Press.

IV. Algunos problemas epistemológicos

I. C. JARVIE

NADEL: SOBRE LOS FINES Y MÉTODOS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL *

> Casi todas las tesis sociológicas proponen un nuevo método que, sin embargo, su autor tiene buen cuidado en no aplicar, de tal forma que la sociología es la ciencia con mayor número de métodos y menos resultados.
>
> POINCARÉ

I. INTRODUCCIÓN

En este texto me ocupo críticamente de las últimas concepciones del profesor Nadel sobre los fines y métodos de los antropología social. Estas se encuentran en su largo y difícil libro *The Foundations of Social Anthropology*.[1]

Sólo se tratarán dos problemas planteados por Nadel: 1) ¿Cuáles son los fines de la antropologia? 2) En general, ¿cuál sería la forma característica de intentar conseguir estos fines?

La respuesta de Nadel a 1) es que la antropología social pretende: a) describir y *b*) explicar el comportamiento racional. Defiende que existe una relación tan estrecha entre estos dos fines que pueden considerarse como uno en la solución a 2), según lo que sigue. La explicación tiene que efectuarse por medio de leyes descriptivas generales, que «encajen» o «exijan» correlaciones que se alcanzan mediante la inducción. A continuación argumenta que explicamos el comportamiento social de los *individuos* por medio de leyes a niveles no sociales (es decir, psicológicas). Explicamos las *instituciones* sociales en base a leyes que especifican el propósito último a que sirven en la sociedad.

Contra esta poderosa posición, trataré de sostener que el fin (y la práctica real) de la antropologia social, como el de cualquier otra cien-

* Recibido el 19-II-60. Este texto forma parte de la tesis sobre metodologia de la antropología social que estoy escribiendo. Algunas secciones de un anterior manuscrito fueron leídas al profesor K. R. Popper, en el seminario de la London School of Economics and Political Science en mayo de 1959; se han beneficiado sobremanera de las discusiones a que allí se sometieron. Además, deseo dar las gracias a las siguientes personas que han leído y discutido el manuscrito conmigo: Dr. J. Agassi, Dr. I. Lakatos, Mr. D. Scheinfeld, Dr. P. Stirling y Mr. J. W. N. Watkins.

1. S. F. Nadel, *The Foundations of Social Anthropology*, Londres, 1951. (Hay trad. cast., México: F.C.E.)

cia —natural o social—, es explicativo, es decir, consiste en solucionar problemas. Al criticarle, argumentaré, en primer lugar, que la descripción y la explicación son cosas distintas, siendo la primera un medio y no un fin; en segundo lugar, que el comportamiento social individual no puede explicarse a ningún otro nivel que al nivel sociológico; en tercer lugar, que su caracterización de las leyes sociales es inapropiada para la explicación; y en cuarto lugar, que la explicación funcional que expone explica demasiado.

Naturalmente, tanto la criticas que se hacen como su forma estarán influidas por mi propia posición, que se basa en la metodología de la ciencia de Popper. Ello no significa necesariamente la supresión de otros puntos de vista; sólo espero que el texto provoque la crítica de sus fundamentos popperianos.

2. Exposición

2.1. *Situación del problema en Nadel.* Lo que Nadel parece hacer en los *Foundations* es justificar su alegato de que la antropología social es una ciencia social importante. Esto es evidente cuando, después de declarar que está escribiendo sobre el *método*, Nadel señala que en los primeros tiempos hubiera titulado este libro: «Prolegómenos al estudio de la sociedad: investigación sobre la naturaleza del conocimiento sociológico». La antropología social, pues, es el estudio de la sociedad; e investigar los fines y métodos de la antropología social es investigar la naturaleza del propio conocimiento sociológico. Esto refleja la concepción de que la antropología social es una ciencia social que todo lo abarca. Los antropólogos sociales parecen insinuar, tácitamente, que la antropología social subsume legítimamente en su interior: sociología, economía, ciencia política, religión comparada, jurisprudencia comparada y (en el caso de Nadel) psicología.

Los no antropólogos podrían expresar su asombro ante estos grandes alegatos en forma de tres preguntas sobre la antropología social (de las que las dos primeras constituyen una solución al problema 1 del segundo párrafo, mientras que la tercera es equivalente al problema 2): exactamente ¿de qué trata? ¿qué pretende hacer? ¿cómo se propone hacerlo? Las respuestas a estas preguntas nos permitirán juzgar si, en sus fines y métodos, la antropología social se proxima a nuestra concepción de una ciencia.

Nadel admite, con cierta tristeza, que las obras sobre los fines y los métodos de las ciencias sociales son, si es que son algo, demasiado abundantes. Cita el comentario brutal de Poincaré que encabeza este escrito y tiene buen cuidado en mostrar que su libro sobre el método nace del tratamiento de un problema genuino, a saber, que una determinada «falta de acuerdo» en antropología social entre lo que se dice sobre el método y lo que el método realmente es.

Puede argumentarse que esta falta de acuerdo ha nacido durante el desarrollo histórico de la antropología social. La antropología so

menzó cuando, poco después de su descubrimiento, la gente se preguntó por qué las sociedades primitivas contemporáneas eran tan distintas de las nuestras. La hipótesis original fue: las sociedades indígenas son diferentes de la nuestra porque son más primitivas; están en una etapa por la que nuestra sociedad pasó hace mucho tiempo. Se introducía aquí la hipótesis auxiliar de que las sociedades humanas pasaban por una evolución darwiniana de lo primitivo a lo civilizado.

La hipótesis original realmente no podía ser falsificada, pero, en lugar de buscar formas de comprobarla, los antropólogos posteriores hicieron estas críticas: *a*) tales hipótesis no eran el resultado métodos científicos —cuidadosa observación, generalizaciones sistemáticas, etc.—; *b*) ninguna de sus formulaciones explicaba todos los hechos conocidos; *c*) de cualquier forma, el problema carece de interés.

Como consecuencia se produjeron modificaciones: el modelo multilineal de la evolución de las sociedades sustituyó al unilineal. El hecho de que, incluso después de esto, fuerte tan poco lo que podía explicarse se atribuyó a *a*); *a*), a su vez, sugería que el problema no estaba bien planteado. La atención se dirigió hacia un nuevo problema: las sociedades tan distintas de la nuestra, tan aparentemente irracionales, ¿cómo se las arreglan para funcionar? En este problema tenían que utilizarse métodos científicos. Los casos particulares conseguían explicarse bien, pero no salió nada parecido a una ciencia teórica o general.

Nadel, baconiano, atribuye esta falta de resultados no a los métodos, sino al fracaso en llevar a cabo adecuadamente los métodos. Las razones serían las dificultades intrínsecas de los métodos y la ignorancia de ellas por parte de los antropólogos. Los antropólogos están demasiado envueltos en problemas empíricos para dedicar mucha atención al análisis cuidadoso de sus fines y métodos. Así, su metodología (frecuentemente polémica), que es inevitable en la enseñanza, tiene muy poca relación con lo que verdaderamente hacen. Existe una falta de acuerdo general entre el método a que los antropólogos rinden servicio con los labios y lo que realmente *hacen;* es decir, entre cómo *intentan* hacer las cosas y cómo *dicen* que intentan hacerlas. No presenta ejemplos, pero es muy famoso el brillante prefacio de Radcliffe-Brown a *African Systems of Kinship and Marriage*, donde denuncia enérgicamente la «conjetura pseudohistórica» y, posteriormente, él mismo propone teorías casi históricas.

Esta clase de «falta de acuerdo» no es un estado de cosas inhabitual en la ciencia. Muchos científicos en activo en absoluto pueden describir bien sus fines y métodos. A Nadel le interesa determinar la medida de esta «falta de acuerdo» en la antropología social. Al mismo tiempo, espera que esta investigación ayudará a mejorar las cosas al «poner al descubierto lo que otros antropólogos han dejado sin expresar, planteando explícitamente los métodos tácitos y exhibiendo toda su importancia» (p. v.). Nadel no dice *cómo* este proceso puede ayudar, pero implica que descubrir estos métodos tácitos facilitará su crítica y quizás, a partir de ahí, conduzca a mejoras.

Nadel justifica su tratamiento del método por otras razones. Dice que ha emprendido una reexaminación sistemática de las «cosas conocidas» en la antropología social con la creencia de que éste es un procedimiento sobre el cual «descansa en gran medida el progreso científico». A partir de ahí puede deducirse que Nadel cree que hay cierta falta de progreso, cierto estancamiento, en la ciencia de la antropología social. Con buen tino busca la causa de esto en las insuficiencias metodológicas y, especialmente, en los problemas de observación, descripción, clasificación y explicación. Sobre el primero de ellos no se dirá nada. Sobre el tercero —la clasificación—, en la medida en que interesa, entiendo que es una parte de la descripción. De ahora en adelante trataremos los dos temas restantes —la descripción y la explicación— especialmente de la explicación. Pues yo defiendo que puede mostrarse que el examen de Nadel de lo que se acepta como explicación en antropología social, su análisis incorrecto, y las consiguientes dudas sobre su adecuación, le conducen a su doctrina discutible de que en las ciencias sociales existen «niveles de explicación» (no sociales).

2.2. *El objeto y los fines de la antropología social.* Los fines y métodos de la antropología social se tratarán en forma de las tres preguntas planteadas antes en la sección 2.1: «¿De qué trata la antropología social?, es decir ¿cuál es su objeto?» «¿Qué pretende hacer con este objeto?» «¿Cómo se propone conseguir este fin?», es decir, ¿por qué métodos? Tomemos ahora las dos primeras preguntas.

La antropología social, dice él, trabaja a partir de la base de observaciones con el fin de describir y explicar los hechos sociales. Pero, cabe preguntar, ¿qué son estos hechos que hay que describir y explicar? Dicho en pocas palabras, son acción e interacción entre individuos; aquí «actividad» significa comportamiento de fines controlados u orientado hacia metas; es decir, comportamiento racional.[2]

La designación de Nadel de los fines de la antropología social como descripción y explicación tiene un claro paralelo con la división de la materia en etnografía (descriptiva) y sociología comparativa (explicativa) hecha por primera vez por Radcliffe-Brown. Los dos «son hechos y teoría, una multitud de afirmaciones sobre observaciones concretas y su síntesis explicativa» (p. 21). Nadel piensa que esto es un poco equivocado, puesto que sucede indudablemente que la etnografía, incluso en la forma en que sus descripciones están organizadas, incorpora teorías (explicativas). Así, la descripción tiende a emerger en forma de explicación y, para los propósitos de la antropología social, «simplemente podemos igualar las dos» (p. 21). En un primer análisis, pues, incluso la parte de la antropología social conocida como etnografía (descriptiva) contiene «visiones teóricas de naturaleza general» (explicativas); esto refuerza el punto de vista de que la antro-

2. Las nociones reflejan la influencia de Weber y Parsons. Puede verse que si el comportamiento es "irracional" en el sentido de no estar controlado por fines, entonces es sociológicamente "sin sentido", y presumiblemente no se puede explicar socialmente.

pología social merece ser calificada de «ciencia sólo en la medida en que es capaz de explicar» (p. 20).

A partir de los hechos etnográficos observados, el antropólogo social pretende sintetizar teorías. Estas

> teorías son constantemente contrastadas con los nuevos hechos, redefinidas frecuentemente y a veces abandonadas. Hay, por supuesto, teorías buenas y malas: teorías que dan cuenta y teorías que no dan cuenta del abanico de hechos observados en cualquier momento. Hay, también, las «hermosas» teorías de T. H. Huxley, trágicamente asesinadas por un «pequeño y horrible hecho». Pero la mejor y más hermosa teoría sólo puede dar cuenta de lo que se conoce o es observable por las técnicas existentes; e incluso las teorías posteriormente demostradas como inapropiadas han aañdido al conocimiento o a los problemas planteados, de donde finalmente nació un conocimiento más amplio. Así, las teorías cambian con los hechos observados y la observación de los hechos cambia en y con las teorías (p. 22).

Una consecuencia de esta actitud de Nadel ante la teoría es que ataca el «culto a los hechos» de moda entre los científicos sociales. Con esto quiere decir que la concepción empirista prevaleciente de que la poca esperanza que hay para que los estudios sociales sean «científicos» depende de hacer un determinado esfuerzo para establecerlos sobre firmes bases de hechos en bruto, sin ningún intento «prematuro» de construir teorías.

Nadel sostiene que esta actitud es estéril porque incluso la «"pura" observación y descripción» implica «una visión teórica de naturaleza general» (p. 11), como ya hemos visto. Esta necesidad no implica que el propio Nadel no crea en los hechos en bruto. Añade que «la intrusión de la teoría en la observación fáctica puede ser descartada por todos salvo los filósofos» (p. 24); de tal forma que el científico es libre de describir y explicar los hechos. Nadel parece querer decir algo como esto: en conjunto, las teorías que se introducen en la observación fáctica son de bajo nivel y generalmente aceptadas; pero, sin embargo, si un filósofo examinara meticulosamente nuestras afirmaciones, descubriría teorías (triviales, de bajo nivel) incrustadas en ellas.

2.3. *Los métodos de la antropología social.* La antropología social pretende describir y explicar el comportamiento racional. La tercera cuestión era: «¿Cómo se puede conseguir este fin?» El resto de esta parte del texto se dedicará a ella.

La explicación, según Nadel, es un concepto de sentido común, ligeramente refinado, para propósitos científicos, pero que se mantiene básicamente idéntico (p. 196). «La antropología es una ciencia en la medida en que explica», dice (p. 191), citando con aprobación el punto de vista de Carnap (c. 1934) de que la explicación científica «consiste en deducir (una afirmación) de la ley, de la misma forma

que una ley física, es decir, a partir de una fórmula general para inferir afirmaciones de tipo específico».

Luego, Nadel argumenta que, cuando explicamos A en términos de D (pero no de B y C), postulamos una relación causal invariable entre A y D; es decir, formulamos una ley que describe la conexión de A con D. Nadel generaliza esto, diciendo que la explicación «no es más que una descripción completa» (p. 199).

Pero estando estrechamente relacionados estos dos conceptos de explicación y descripción, Nadel insiste en que, sin embargo, existe un perceptible paso entre uno y otro. Este paso, cuando se plantea más explícitamente, parece consistir en las dos cosas siguientes.

En primer lugar, Nadel sigue a Mach al sostener que es característico de la descripción *científica* que añada un «plus» económico a la descripción exhaustiva ordinaria mediante «"la simplificación, esquematización, idealización... de los hechos", hechos que no pueden "encontrarse nunca en la realidad"» (p. 202).[3]

Y en segundo lugar, para que una ley descriptiva pueda calificarse de ley explicativa, debe haber alguna «propiedad» o «exigencia» en las regularidades observadas que describe la ley. Lo que quiere decir que encontramos insuficiente la afirmación de que dos cuerpos, A y D, siempre se mueven juntos, punto. Por entonces siempre podemos hacer la pregunta casual: «Ah, sí, pero *¿por qué* se mueven juntos?» Y para responderla debemos postular una «propiedad» como la atracción universal. Tal vez sea más convencional calificar a la gravedad de *teoría explicativa*, de donde se deduce una ley descriptiva relativa a los efectos que los cuerpos tienen entre sí. No obstante, poco depende de las palabras, y es evidente lo que Nadel quiere decir, incluso en su terminología poco familiar.

Para Nadel existen tres niveles de lo que yo he rebautizado como teorías explicativas. I) Teorías sobre toda la sociedad (sus «conceptos sociales» que se catalogan en la siguiente sección); II) teorías sobre las instituciones sociales (funcionalismo); III) teorías sobre el comportamiento individual, para las que debemos regresar al nivel psicológico. Me ocuparé en un primer lugar de I) y III), reservando una sección especial para el funcionalismo.

2.4. *Niveles de explicación.* Esta doctrina de las teorías explicativas necesita mayor extensión. Nadel argumenta que, si cada acción social es un complejo de procesos psicológicos, químicos y físicos de los individuos, en último término debe ser explicable en estos términos. Describe una jerarquía de las ciencias similar a la de Comte (aunque no le rinde tributo). Nadel sostiene que los fenómenos físicos y mentales, dado que constituyen el nivel real del proceso de la vida humana, que son las condiciones necesarias para la vida social, son, en cierto sentido ontológico, previos a los fenómenos sociales. Estos últimos son en realidad «resultantes» de estos niveles neurológicos y fi-

3. La cita dentro de la cita es de Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1920, p. 455.

siológicos. En verdad, el cuadro se complica por el hecho admitido de que, en alguna medida, los fenómenos sociológicos y psicológicos interaccionan entre sí.

Nadel aplica esta teoría de las resultantes al problema de intentar explicar cómo un acontecimiento social realmente *causa* otro. El resultado es una nueva teoría, su *teoría de los niveles de explicación*: «un campo de problemas planteados por la investigación social, a saber, el de encontrar una "exigencia" o "propiedad" mecánico-causal en los fenómenos sociales, puede de hecho iluminarse mediante un paso a otros niveles de análisis más inferiores...» (p. 219).

Lo que significa que Nadel quiere explicar cómo una acción social de un individuo causa una reacción social de otro. Para hacerlo, encuentra necesario asumir algunos procesos internos del individuo siempre que un estímulo externo haga patente una respuesta en la mente del receptor, que se modifica y transforma en alguna clase de reacción corporal. Esboza su concepción de estos procesos internos en base a las teorías neurofisiológicas de la «energía mental» y los «potenciales de acción». Este no es el lugar para discutirlas.

Que Nadel no es reduccionista, estrictamente hablando, se evidencia en su creencia de que existen *niveles* de explicación. El reduccionista sostiene que *todo* el comportamiento humano social puede reducirse a, y se explica mejor en, términos de «leyes de la naturaleza humana», es decir, de la psicología. Pero Nadel afirma que las instituciones y las sociedades no pueden explicarse de esta forma. Dejando de lado las instituciones hasta la siguiente sección, podemos señalar que la tesis de Nadel de que, en lo referente a las sociedades enteras, los sociólogos han desarrollado determinados conceptos explicativos. Presenta como ejemplos de estos que podríamos llamar conceptos «societales», los siguientes: «la integración social», «la solidaridad orgánica y mecánica», «el ajuste social», «dispersión y tamaño óptimo», «adhesiones culturales», «diferenciación en la evolución social», etcétera (p. 204). Nadel no es, sin embargo, especialmente claro sobre si las entidades tratadas mediante estos conceptos están sometidas a lo que él denomina la «regresión fenomenológica» de los estudios sociales. Por «regresión fenomenológica» quiere decir que el objeto de estudio —los fenómenos— de los estudios sociales «desaparece» cuando el investigador se traslada a un nivel inferior (p. 212).

De este modo, no existe necesariamente contradicción entre la aceptación de Nadel de los conceptos societales holísticos por una parte, y su defensa de que el comportamiento social puede explicarse en términos del nivel inferior de los procesos humanos desde donde emerge sobre los otros. Pues su posición parece ser algo como esto. Los conceptos societales holísticos, la idea entera de las «cosas sociales», son simplemente ideas explicativas útiles, quizás una taquigrafía útil. Pero debe comprenderse que lo que llamamos «fenómenos sociales» sólo son *interpretados* como sociales, pues realmente son resultantes de segundo orden que nacen de la interacción de los procesos fisiológicos y nerviosos del individuo, que es demasiado compleja para especificarla por completo. Y estos procesos son ontológica-

mente anteriores y quizás ontológicamente más reales; y en determinadas circunstancias interpretamos los complejos de estos procesos de primer orden como todos institucionales o societales, para que se acomoden a nuestra conveniencia.

2.5. *Explicación funcional.* Los individuos humanos no son los «átomos sociales» de Nadel, pues son reducibles a los distintos roles que cada «persona social» desempeña en la sociedad. Cada persona social es miembro de distintos grupos (cada uno de los cuales corresponde a un rol, v. g., hombres casados, cazadores) y estos grupos se «realizan» mediante instituciones sociales (matrimonios, cacerías) que de este modo se definen como «modos standarizados de coactividad» (p. 108). La explicación de estos modos standarizados de coactividad y sus interrelaciones suelen considerarse normalmente como una de las tareas principales de la antropología social. En consecuencia, el esbozo de Nadel y la defensa de la teoría «funcional» de las instituciones sociales tiene un gran interés.

Ya hemos visto que, en la concepción bastante influida por Mach de Nadel, la ciencia es simplemente una descripción (económica) de las relaciones invariables entre hechos, hechos inteligibles al ser subsumidos bajo alguna teoría explicativa «exigida». La teoría explicativa bajo la que se tratan las relaciones «funcionales» entre instituciones sociales es un asunto mucho más discutido. Nadel distingue, por lo menos, cuatro teorías «funcionales» distintas [4] sobre las relaciones entre las instituciones sociales. Esbozaré las cuatro teorías con ayuda de ejemplos propios.

I) La primera teoría es la de sentido común de que la función de una institución social consiste en el trabajo que desempeña; v. g., «Entre algunos remotos beduinos la venganza de sangre todavía funciona como una forma de desagravio en caso de homicidio».

II) La segunda teoría es una versión reforzada de la primera con objeto de *cada* institución de una cultura tiene un trabajo que hacer en esa cultura; que ninguna parte de la cultura es «azarosa» o accidental ni una supervivencia sin función. Esta teoría tenderá a tomar la forma de prescripciones metodológicas; v. g., «Quizás es difícil ver qué función tiene la venganza de sangre entre los sicilianos ahora, pero debe haber *alguna* razón para su continuidad: ¡observe más de cerca, pruebe otra vez!»

III) La tercera teoría es una versión debilitada de II) que afirma que, incluso si cada parte de una cultura no tienen un trabajo específico, al menos la mayor parte las partes de la cultura influyen y moldean las otras partes; las partes son interdependientes. El grado de interdependencia en cada cultura concreta es un asunto a investigar. Un ejemplo de esta teoría casi matemática sería, en la práctica, la afirmación: «Se ha encontrado que en la mayor parte de África la

4. Verdaderamente lleva adelante su tratamiento en términos de los significados de la palabra "función" (pp. 368-369). Creo que mi presentación es más clara y facilita la crítica. (La teoría (IV) es una versión de la teoría desarrollada por H. M. Gluckman en *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1955.)

fuerza de la institución de la venganza de sangre está en función inversa de la fuerza judicial centralizada».

IV) La cuarta teoría es una versión alternativa de II) en el sentido de que existe alguna clase de propósito ulterior (pero empíricamente apropiado) incorporado en todas las instituciones sociales. Este es un ejemplo interesante en teoría metafísica (o, más exactamente, infalsificable) con consecuencias metodológicas tal vez valiosas porque urge al antropólogo a buscar tal propósito en todos los casos, incluso cuando, como en el siguiente ejemplo, lleve a resultados anti-intuitivos: «Superficialmente la venganza de sangre parece ser un mecanismo de réplica en casos de homidicio, pero la hostilidad abierta de las partes oculta un vínculo que las mantiene juntas. Pues si el homicidio por parte de un miembro de un grupo contra otro miembro de otro sólo provoca una venganza de sangre, en cuanto opuesta a una guerra, esto muestra que los grupos son menos hostiles de lo que serían si *hubieran* ido a la guerra. Y si un tercer grupo debe atacar a alguno de los dos grupos en relación de venganza de sangre, los últimos se unirán para hacer la guerra contra el tercero. De este modo, la función de la venganza de sangre es promover a una especie de cohesión entre los grupos».

Como estas teorías no son todas compatibles entre sí, algunas tienen que descartarse. La teoría I) puede ser eliminada[5] por trivial y evidente, la teoría II) por evidentemente falsa, estando sus partes útiles presentes en III) que, a su vez, según Nadel, se funde en IV). (Podríamos añadir que II) exige el problema de «propiedad» o «exigencia» por completo, puesto que postula una correlación casi matemática, y las cosas completamente desconectadas pueden estar muchas veces correlacionadas.) Esto le deja con la teoría IV), a la que añade la hipótesis auxiliar de que las instituciones sociales de cualquier sociedad relativamente estable tienden a integrarse en forma cada vez más armónica. (Las posteriores referencias a este último supuesto se harán en la siguiente sección.) Un ejemplo que presenta Nadel de su teoría pragmática IV) es el caso de la ceremonia de los primeros frutos. Señala que así como todas las razones profesadas para

> permitir la recolección y consumo de los primeros frutos únicamente después de la celebración de determinados sacrificios o rituales... podemos sustituir la apropiación empírica por la ... mística. Pues debemos defender que los tabús en cuestión capacitan a los hombres con buenos conocimientos para controlar estas importantes actividades, de tal forma que el trabajo vaya eficazmente coordinado, se evite la prematura disipación de las reservas de alimentos y, quizás, también el peligro evidente para la salud que podría causar comer alimentos verdes (p. 274).

Contra la sugerencia de que lo anterior no sería más que una racionalización *post hoc*, Nadel podría defender que constituye una ex-

5. Nadel las elimina por razones ligeramente distintas, pero, además de ser más fuerte, mi crítica busca una exposición más fácil.

plicación genuina porque muestra cómo las instituciones sociales de esta cultura se cuidan inconscientemente de ciertos asuntos de crucial importancia para el bienestar de esa cultura. Podría haber mostrado que cuando hablamos de «función» en el sentido de la teoría IV), de alguna forma estamos especificando alguna condición necesaria para la supervivencia de la cultura. Y si la noción de que existen condiciones necesarias especificables para la superficie de una cultura se combina con la premisa menor de que esta cultura ha sobrevivido, entonces podemos legítimamente inferir que de alguna forma ha tenido que arreglárselas para manejar estas cosas necesarias. Una cultura, pues, siguiendo el argumento en un etapa posterior, tiene el propósito (¿no intencionado?) de mantener su propia supervivencia. Es decir, aquellas culturas que sobreviven lo hacen cuidando determinados asuntos vitales mejor que otras. Una vez que hemos aceptado la simple noción de que las sociedades toman parte en la darwiniana lucha evolucionista por la supervivencia en condiciones adversas, podemos empezar a hablar en términos de su estado de salud. En consecuencia, Nadel puede hablar de «patología social».

3. Crítica

3.1. *Trasfondo de la crítica.* Los temas de Nadel que serán criticados son: su conclusión de que los fines de la antropología social son: *a*) explicación y *b*) descripción, pero que el primero puede reducirse al segundo; su tesis de que existen niveles de explicación; su interpretación inductivista de las leyes de las ciencias sociales, es decir, la concepción de que las leyes sociales son generalizaciones que, cuando se «exijen» o «encajan», constituyen explicaciones; su esbozo de una explicación funcional y sus implicaciones teológicas.[6]

Para evitar malentendidos de estas críticas bastante negativas, debo indicar el espíritu con que se lanzan los ataques y la postura metodológica general desde la que se dirigen.

El trabajo de campo de los antropólogos sociales británicos es de muy alto calibre. Van a una sociedad extraña y consiguen explicar lo que parece un comportamiento de lo más irracional en términos de la lógica situacional de esa concreta organización social. Sus publicaciones, también, suelen ser iluminadoras y sugerentes. Sus procedimientos se ponen en cuestión cuando *invierten* lo que Popper llama las consecuencias *impremeditadas* de algunas acciones; es decir, toman las consecuencias evidentemente impremeditadas de algunas acciones y proceden a decir, *per contra*, que *la función de esa acción institucionalizada es llevar a cabo esas consecuencias (impremeditadas)* (*vide* el tratamiento de Nadel de la teoría IV) de la función). Al hacer

6. Tal vez debería añadir que, por lo que yo sé, sin distorsionar sus *puntos de vista*, a veces he inventado nuevos argumentos en apoyo de sus concepciones y sistemáticamente he eliminado todo lo que dice que pareciera debilitarlos.

esto se da a una noción perfectamente válida —los acontecimientos tienen consecuencias— un peligroso giro teleológico. La utilización de «función» en este sentido implica que las consecuencias del acontecimiento son intencionadas; y que se pretenden, y deben ser pretendidas por alguien o por algo, implica además alguna especie supraindividual con motivos, propósitos o fines que han dado lugar a que se produzcan. Esto contradice la teoría metafísica, para la que se han presentado abrumadores argumentos (véase los primeros cinco puntos de la nota a pie de página 13) de que *los individuos humanos son los únicos factores causales de la sociedad*. A partir de esta teoría se puede derivar la axiomática prescripción metodológica: «Explíquese todos los acontecimientos sociales en términos de los factores humanos».[7] Las teorías metafísicas no pueden falsificarse, desde luego; pero pueden discutirse críticamente como se hace en el resto del texto.

3.2. *El objeto y los fines de la antropología social.* Nadel ha adoptado la posición de que el objeto de la antropología social es el comportamiento racional. Los principales fines de la antropología social son *describir* y *explicar* su objeto. Defiende que, en último análisis, la explicación puede reducirse a la descripción «económica» o «apropiada». Estos fines tienen que alcanzarse mediante los métodos de las ciencias naturales inductivas: recolección de hechos, utilizándolos para eliminar intuiciones dudosas, sintetizándolos luego en verdaderas leyes naturales.

Contra esto, sostendré que el objeto de la antropología social son los problemas; que su fin es solucionar estos problemas; y que este fin se consigue mejor mediante el método racional o crítico de proponer aventuradas soluciones hipotéticas y criticarlas lo mejor posible.

Anteriormente se sugirió que la antropología social nació de, y todavía se centra alrededor de, el tipo de *problemas* mencionados en 2.1. Pocos discutirían esto hasta que, tal vez, vieran hasta qué punto implica que el fin de la materia consiste en solucionar estos problemas; es decir, en la explicación. La descripción parece no llegar a esto. Así que la cuestión importante que se plantea ahora es ésta.

¿Ha presentado Nadel un argumento convincente para aceptar la descripción como un fin, es decir, como un fin en sí misma? ¿Tiene más de fin en sí misma que la formulación, tan clara y simplemente como sea posible, tiene de fin en sí misma (aun siendo importante como es)? ¿No es más bien un medio para un fin posterior, a saber: el intento de resolver los problemas? La elevación de la descripción a fin por parte de Nadel, pues, depende ahora completamente de su intento de reducir la explicación a la descripción; y a este respecto existen algunas reservas. Por supuesto, es fácil ver lo que quiere decir. Cuando no entendemos algo, queremos saber su causa, y una explica-

7. El final del párrafo se basa en la nota de J. W. N. Watkins "The Two Theses of Methodological Individualism", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1959, 9, 319-320.

ción de *por qué p causa q* será de hecho una descripción de *cómo p causa p*. La explicación será una deducción a partir de un conjunto de afirmaciones incluyendo uno que describe una ley de la naturaleza, tanto si se trata de una verdad eterna situada en el cielo como si simplemente es una regularidad fortuita contrapuesta al indeterminismo cosmológico. Pero el propio Nadel se preocupa un poco por el éxito de su reducción, de tal forma que añade que la descripción científica es más económica que la descripción ordinaria, al mismo tiempo que debe tener un elemento de «propiedad» o «exigencia», si pretende ser satisfactoria. Su propia sutilidad le ha hecho perder aquí el punto principal. Este es el hecho evidente de que cuando se nos ha descrito el mecanismo causal que hay detrás de algún acontecimiento, se introduce un elemento de *comprensión;* nuestro conocimientos de los antecedentes causales del acontecimiento nos permite, una vez proporcionado el «por qué» las preguntas no retroceden demasiado, decir en todos los sentidos por qué *p* ha causado *q*.

En otras palabras, esta asimilación de la noción de explicación a la descripción, aunque en algunos sentidos es correcta, es engañosa. Subsumir la explicación bajo las exposiciones descriptivas que se utilizan *en tal* explicación tiende a confundir el hecho de que la ciencia tiene una función explicativa, así como descriptiva, y que estas dos cosas no son idénticas. En este sentido, todo el tratamiento de Nadel de la explicación y la descripción, como muchos intentos de refinar o explicar los conceptos del lenguaje ordinario, parece bastante estéril. Si la concepción de sentido común de la explicación no se distingue de la descripción al analizarla detalladamente, y dado que parece necesaria la distinción, más razón hay para apegarse estrictamente a la noción técnica de explicación inventada por los lógicos para describir lo que ocurre en la ciencia. Nadel hace un sorprendente poco uso del modelo de la explicación de Carnap, que presumiblemente fue introducido en la discusión metodológica justamente porque el lenguaje ordinario resultó ser demasiado impreciso. Explicación, en este sentido técnico, significa el proceso de deducir una afirmación que describa lo que se explica a partir de una afirmación universal (junto con ciertas afirmaciones de las condiciones iniciales). Ahora bien, este proceso de *deducción* no puede reducirse a la descripción, aun cuando todas las afirmaciones de la deducción son descriptivas. Que esta noción técnica se aproxima estrechamente a nuestra idea intuitiva de lo que es explicar algo, también quedará claro en la siguiente sección.

Sólo hay otro punto a señalar en esta conexión. Si la descripción fuera un fin en sí misma, tendría que ser exacta y «objetiva» o «científica». Pero tal descripción es un mito científico; o bien, en otras palabras, toda descripción es selectiva y nuestra selección está determinada por nuestros intereses; es decir, los problemas que tenemos interés en resolver, las teorías que estamos interesados en comprobar. Así que la descripción científica *no puede* ser el fin de la antropología social.

De este modo el único fin que le queda a la antropología social es

la explicación. La concepción de Nadel de que la antropología social es una ciencia ha sido aceptada; junto con la concepción de aquellos filósofos de la ciencia que sostienen que el fin generalizado de toda actividad científica es encontrar una explicación causal contrastable del tipo anteriormente esbozado. En esto la descripción desempeña dos papeles fundamentales. El primero es en la formulación, tan clara y simple como sea posible, de los problemas. El segundo es en la ordenación de los hechos que (o contra lo que) se comprueban las soluciones hipotéticas a estos problemas.

3.3 *Los métodos de la antropología social: la explicación.* Con objeto de examinar en detalle a Nadel sobre la explicación, se analizará su propio ejemplo de las relaciones burlescas, un típico problema antropológico.

> En muchas sociedades primitivas el abuelo y el nieto mantienen una relación especialmente íntima, que es amigable y en condiciones de igualdad, y que implica esa familiaridad e irreverencia privilegiada que los antropólogos denominan «relación burlesca». Entre el abuelo y el nieto no existe nada de la actitud disciplinaria ni de la exigencia de respeto que caracteriza la relación entre padre e hijo y sus respectivas generaciones. Por razones de conocimientos generales sospechamos dónde se encuentran las condiciones relevantes de este estado de cosas. Parecerían estar en el hecho de que el abuelo se mantiene, por su edad, en la frontera de la inutilidad social y, por su generación, en el límite del grupo familiar efectivo. No *necesita* exigir el respeto de la generación en crecimiento, mientras que el padre, que dirige la familia y la educación de los jóvenes, *debe* exigirlo. La relación abuelo-nieto parecería, por tanto, ofrecer un *alivio* de la de la más dura atmósfera de autoridad que en los demás casos domina la relación entre el niño y los adultos de su familia (p. 235, cursivas mías).

El problema consiste en la existencia de la «relación burlesca» más bien que en la relación de respeto, entre abuelos y nietos, de muchas sociedades primitivas.

La explicación —«por razones de conocimientos generales»— es ésta. Puesto que el abuelo no es muy útil socialmente y puesto que su edad le sitúa en el borde exterior del grupo familiar, no necesita exigir el respeto de la generación más joven. En otras palabras, puesto que sus responsabilidades son escasas, el abuelo puede ofrecer un «alivio» de la atmósfera más dura que en todos los demás casos atraviesa las relaciones niño-adultos.

Tal hipótesis encaja bien con las pruebas comparativas, pero antes de recurrir a tales pruebas empíricas debe examinarse críticamente para ver si es una *explicación satisfactoria.*

La explicación tiene la siguiente forma:

i) Proposición en forma de ley: Los adultos exigen de los niños el respeto que necesitan para mantener su posición.

iia)	Proposiciones en forma de	Los abuelos no necesitan respeto de los niños.
iib)	Condiciones iniciales	Los abuelos son adultos (analítico).

iii) Conclusión: Por tanto, los abuelos no necesitan el respeto de sus nietos.[8]

Esto debe poner en claro la estructura de la explicación de Nadel.[9] Cierto que una afirmación en forma de ley debe especificar con más exactitud las condiciones que limitan la organización familiar, la estructura política, etcétera. Sin embargo, desde el primer momento vemos que la exposición de la ley es problemática. Dejando de lado el problema de si el respeto no es tanto *deseado* como necesitado, podemos ver un error en la noción de que el respeto que un niño rinde a un adulto únicamente depende de los deseos del adulto. Después de todo, el respeto se da así como se recibe. Los niños no son autómatas que responden inmediatamente a los deseos del adulto —muchas veces un niño no hace lo que sus mayores quieren que haga—, de hecho ambos actores contribuyen a la pauta de quién respeta a quién. Esto defiende que una proposición en forma de ley extraída del texto de Nadel simplifica con exceso la historia de por qué existen determinadas pausas de respeto socialmente normales; y puesto que ignora algunos factores evidentes intrínsecos a las relaciones de respeto, no es una explicación muy satisfactoria del problema. Nadel más bien pasa por encima el problema de por qué la gente se conforma a esta norma; es decir, qué factores la mantienen. Evidentemente, todo el asunto es difícil; todo lo que el tratamiento trata de mostrar es que la *crítica puramente metodológica* señala que se necesita mayor pensamiento antes de que la comprobación empírica merezca la pena. Por ejemplo, ni siquiera está claro si la explicación de las relaciones burlescas se busca mejor en términos de las consecuencias impremeditadas de otros determinados factores de la situación de los dos actores; o bien en términos de la intención consciente de los propios actores de plantear el estado de cosas que se considera necesario para la explicación. (Nadel *casi* implica tal intención consciente cuando habla de «alivio» de la afirmada «tensión» de la relación de autoridad que normalmente se produce entre niños y adultos.)

8. Donde I), IIa) y IIb) constituyen los explicans (premisas) y III) la explicandum (conclusión).

9. Se me ha señalado que la formulaciónde Nadel de este argumento no es tan buena como hubiera podido ser, y que escribía de forma abreviada para una audiencia con conocimientos especializados, algunos de cuyos miembros han producido versiones mejores. Esto significa que mi crítica de este ejemplo no puede ser tan fuerte como me gustaría puesto que, aunque Nadel utilice muy pocos ejemplos, evidentemente eran escogidos con gran cuidado y, por tanto, no pueden modificarse ligeramente ni "mejorarse".

3.4. *Niveles de explicación.* En la sección 2.4, con objeto de defender los niveles de explicación, se presenta el argumento de Nadel referente al status ontológico de la realidad social. Para evitar seguir el tema en esa dirección, nos ocuparemos de una versión más débil de la teoría que afirma de que existen algunos problemas sociológicos que pueden (y otros que deben) ser explicados en otros niveles, es decir, en los niveles de la psicología y la fisiología.

Ya se ha argumentado que Nadel no es, estrictamente hablando, un reduccionista, sin embargo, su doctrina de la regresión fenomenológica parece desembocar en algo muy parecido. Defiende que algunos fenómenos sociales «desaparecen» cuando son descritos en lenguaje psicológico y fisiológico. Esta «desaparición» significa que la traducción del lenguaje sociológico al psicológico y fisiológico puede llevarse a cabo *sin pérdida del contenido informativo.* Pero este tipo de traducción sería una explicación en sí misma. Nadel acepta esto cuando argumenta que el modelo que empleamos de «acción racional» entraña en sí mismo el supuesto (es decir, en última instancia debe ser explicado en términos de) de mecanismos psicológicos como «energía mental» y «potenciales de acción». Quizás sí, pero ¿no da esto por admitido que tales modelos de las acciones racionales bastan para explicar el comportamiento social? Es decir, quizás podamos regresar a otros niveles de explicacón o de descripción, pero, si lo hacemos, ¿estamos respondiendo a las mismas cuestiones, estamos abordando los mismos problemas? Evidentemente no, pues cuando preguntamos por qué existen relaciones burlesca en la sociedad *x*, no es probable que nos sintamos satisfechos con una respuesta como: «Porque la gente de la sociedad *x* tiene una disposición psicológica a comportarse así». Porque ésta es la cuestión. Lo que queremos saber es qué hay en la sociedad *x* que causa que la gente *x* tenga esta disposición psicológica, puesto que no parece ser un atributo humano universal. Y puesto que cualquier respuesta involucra tanto a la herencia como al medio ambiente, y lo último es en parte social, puede verse desde el primer momento que no puede utilizarse la psicología para explicar las «cosas sociales», pues a su vez depende de ella.

Y si se recuerda que los problemas de las ciencias sociales se ocupa en gran medida de las consecuencias imprevistas de nuestras acciones, resultará claro que la psicología nada tiene que decir en este caso. Pues, cómo pueden reducirse a psicología o explicarse a otros «niveles» las *repercusiones* de nuestras acciones y las repercusiones imprevistas de ellas.

Queda una objeción decisiva y probablemente incontestable a toda la teoría de los niveles de explicación. El argumento se apoya en el hecho de que (como el propio Nadel señala, aunque no ve las consecuencias) existe alguna interacción entre los distintos niveles. Lo que quiere decir que hay interacción entre los fenómenos sociológicos y psicológicos (y quizás fisiológicos). En otras palabras, se da por supuesto que la vida social es hasta cierto punto producto de las cosas que ocurren a nivel psicológico e incluso fisiológico; no debe olvidarse que, a su vez, existe un proceso inverso mediante el cual las cosas

que ocurren en el nivel social influyen en los procesos psicológicos (e incluso fisiológicos). Nadel no se da cuenta de que esta interacción contradice la teoría de los niveles; contradice la noción de que un nivel tiene prioridad sobre otro,[10] y la idea de que cualquier nivel puede explicarse reduciéndolo a otro. Pues si la psicología y la fisiología son condiciones necesarias para la sociología y existe una interacción, entonces la sociología se vuelve una condición necesaria para la psicología (y quizás, en casos más complicados, para la fisiología; por ejemplo, es posible imaginar circunstancias en que las tendencias antisociales puedan conducir a la muerte de una persona). Los niveles son, pues, mutuamente interdependientes y por tanto copresentes. Ningún acontecimiento puede explicarse satisfactoriamente a ningún nivel que no sea el suyo. Cualquier intento de explicar, v. g., el medio ambiente social en términos de la psicología, tendrá que incluir el medio ambiente social que colabora a la psicología, y de este modo la explicación será circular. Y si se supone que la psicología significa procesos nerviosos (como a veces parece hacer Nadel), entonces el medio ambiente social puede influir en los procesos nerviosos, es decir, en la fisiología, y la circularidad de la teoría de los niveles se refuerza más.

La conclusión de este análisis es que no existen niveles; sólo hay problemas y explicaciones; y las explicaciones se juzgan mejor exclusivamente por el criterio de si proporcionan o no respuesta satisfactoria a las *preguntas planteadas*. La noción de trasladarse a niveles inferiores de explicación es irrelavante aquí, pues lo que nos interesa es la explicación causal. El análisis de la situación del individuo es suficiente para explicar causalmente el comportamiento social. Parece como si lo que realmente persiguiera Nadel, con su tratamiento de los niveles, fuese el problema completamente distinto de la interacción mente-cuerpo. Hay buenas razones para suponer que una solución a este problema es, en cierto sentido, lógicamente imposible.[11] Sea como sea, Nadel no tiene ninguna justificación para la forma lisonjera en que presupone el monismo y luego trata de incorporarlo a la antropología social. Si se hubiera dado cuenta de lo que estaba haciendo,[12] sin duda sus argumentos hubieran sido distintos.

Nadel es, en muchos aspectos, un ejemplo de su propia crítica de que hay una «colisión» («falta de acuerdo») entre lo que defiende y lo que hace; v. g., al manejar las relaciones burlescas, como vimos en la sección 3.3, no utiliza conceptos holísticos ni psicología, y su

10. Incluyendo incluso la prioridad ontológica que no se discute.

11. Debo dar las gracias a Mr. Watkins por haberme aclarado este punto.

12. Es sorprendente que no, en vista de la amplitud de los conocimientos de la literatura filosófica que revela la bibliografía.

El problema mente-cuerpo se plantea en el libro de Nadel sólo porque olvida su propio supuesto de que estamos considerando el comportamiento racional (siguiendo a Popper, podríamos denominarlo el supuesto del "principio de racionalidad"; véase 2). Dado este supuesto no necesitamos saber nada sobre los procesos mentales que participan en la adopción de decisiones. Todo lo que necesitamos, para asegurar su racionalidad, es la información sobre a qué luz se adoptó, dados los fines a conseguir.

explicación no parece ser funcional (esto se trata en 3.6). Ahora bien, su psicologismo ha sido rechazado por circular. Si también vamos a rechazar su holismo por individualismo, debemos plantear la pregunta: ¿existe un individualismo metodológico que no sea psicologista? Este crucial terreno metodológico ha sido explorado por Hayeck, Popper, Watkins, Gellner y, ahora, por Agassi.[13] No obstante, existe la posibilidad de que Nadel lo pasara por encima, aunque se aproxima a él en su ejemplo de las relaciones burlescas. ¿Cómo *operaría* en términos de las relaciones burlescas?

Presumiblemente, un individualista psicológico explicaría esto por medio de alguna noción como las «leyes de la naturaleza humana» relativas al afecto y al respeto, y cómo estas emociones se fomentan en ciertos sentidos en unas sociedades y en otros sentidos en otras, siendo la sociedad con relaciones burlescas una de las otras.

Esta explicación ya es circular, por supuesto, porque se han introducido de nuevo términos sociológicos. El problema procede del hecho de que el psicologismo no puede dar cuenta de las instituciones sociales (véase los autores citados).

El individualista metodológico se preguntaría (entre otras cosas) qué factores de la situación de un abuelo anónimo en esta sociedad le hacen querer (es decir, actuar para dar lugar a) una relación distinta con sus nietos que con sus hijos. La respuesta mostrará cómo la relación burlesca está ligada a otros rasgos de la sociedad que ayudan a mantenerla, creando circunstancias que hacen que el abuelo decida actuar de acuerdo con, más que en contra de, la norma tradicional. (Esta explicación sólo presupone el principio de racionalidad que supone el propio Nadel —véase nota 12— y que podemos conocer los fines del abuelo y el estado de su información.)

3.5. *Inducción y leyes sociales.* La inducción, mediante lo cual se quiere decir la generalización de las leyes hechas a partir de la recolección de hechos concretos, es una interpretación de los métodos de las ciencias que no se acepta aquí. Pero debe tratarse porque Nadel se contradice de forma bastante importante a su propósito. Por una parte, sostiene la inducción al alegar que las teorías son una especie de síntesis de los hechos; luego, por otra parte (p. 224), se deshace de la inducción al introducir la noción de las «ideas preconcebidas», que es similar a la *anticipatio* de Bacon (el término de Nadel es «anticipaciones»). Estas «anticipaciones» son «sospechas o hipótesis preliminares sobre las clases de correlación que probablemente se demostrará significativa». Pero si tiene una hipótesis, por preliminar

13. F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, Glencoe, 1952; K. R. Popper, *The Open Society and Its Enemies* (3.ª ed.) Londres, 1957, secciones 29, 31, 32 (trad. cast., Buenos Aires: Paidos); J. W. Watkins, "Ideal Types and Historical Explanation", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 1952, 3, 22-43, e "Historical Explanation in the Social Sciences", *idem*. 1957, 8, 104-117; E. A. Gellner, "Explanation in History", *Aristot. Soc. Supp.*, 1956, 30, "Dreams and Self Knowledge", 157-178. Quiero dar las gracias al Dr. Agassi por permitirme leer su escrito "Methodological Individualism" (*Brit. J. of Sociology*, 1960, 11, 244-70) en manuscrito. Me fue de gran ayuda.

que sea, las consecuencias deductivas de la cual pueden comprobarse presumiblemente en los hechos, entonces está utilizando el método hipotético-deductivo, que lógicamente es incompatible con la inducción; y por tanto debe abandonar esta última.

Subyaciendo a la contradicción entre el deseo inductivo de la certeza deductiva, y la necesidad de tener hipótesis preliminares inciertas, existe un serio problema. De hecho, es el problema de Bacon de la tendencia de todas las teorías a verificarse a si mismas. Si sostenemos teorías falsas, nuestra mente se verá perjudicada por ellas, y cualquier prueba que recojamos para comprobar estas teorías se verá a su luz y distorsionada a su favor, como cuando se mira a través de gafas coloreadas. Las teorías sólo nos dejarán ver pruebas favorables (o confirmativas) y neutrales, cegándonos para lo demás; y esta distorsión se volverá tan aguda conforme construyamos más y más hechos impregnados de teoría que nunca podremos salir de las teorías falsas.

Según Bacon, este problema sólo se puede solucionar apartando la mente de todo «prejuicio» teórico, de tal forma que ésta consista puramente en la observación de los hechos. Cuando la mente pura observa, las teorías harán algo parecido a asaltarla. Todas las teorías que entren en la mente pura serán *ipso facto* verdaderas, porque derivarán de una observación sin prejuicios de la naturaleza y la naturaleza no miente.

La dificultad de Nadel en este punto se origina, quizás, como consecuencia de que puede apreciar la esterilidad de la recolección de hechos empírica y, sin embargo, no está convencido de la solución de la «mente pura». Así que reintroduce la idea (tabú para Bacon) de las «anticipaciones»; las sospechas o intuiciones sobre qué hechos resultarán significativos. Pero entonces, estas anticipaciones le conducen inmediatamente y exactamente a la trampa verificacionista que tan difícil de evitar encontraba Bacon. De tal forma que el problema que tiene que resolver ahora Nadel es cómo evitar las intenciones sobre qué hechos resultarán significativos a partir de convertirse en perjudiciales; es decir, sin ir tan lejos como Bacon y eliminándolos sistemáticamente.

La solución de Nadel al problema consiste en minimizarlo. Piensa que mediante un esfuerzo despejamos nuestras mentes de prejuicios teóricos y que las teorías que queden después de esto no serán perjudiciales. Y si éste fuera el caso, entonces sólo el filósofo necesita atender a unas coloraciones tan mínimas como las que todavía padece la mente. Parece creer que una vez que hemos hecho un *determinado esfuerzo* por exorcisar los efectos perjudiciales de las teorías y tratado de llegar a las verdaderas pepitas «puras» de los hechos rigurosos, entonces podemos asignar el resto de la tarea al filósofo, el cual se ocupa de los detalles. Pero justamente por pensar que el efecto perjudicial de las teorías puede ser eliminado en todos los sentidos mediante un esfuerzo, comete un pecado mortal. Pues Popper ha reforzado el argumento de Bacon hasta llevarlo al punto de que *nunca* podemos escapar de las teorías; nuestras mentes están predispuestas

al prejuicio de forma natural e inescapable. Lo mejor que podemos hacer es afrontar la situación honradamente y hacer todo lo posible para explicitar cualquier teoría que sostengamos, de manera que pueda criticarse. Nunca debemos cometer el error de creer que hemos alcanzado el fondo firme en que «la intrusión de la teoría en las observaciones factuales puede dejar de tenerse en cuenta por todos, menos por los filósofos» (p. 24).

Hay otros puntos relativos a Nadel y la inducción. Es muy bien sabido que la inducción puede mostrarse tanto lógicamente imposible como que conduce a contradicciones. Varios filósofos han tratado de escapar a estas críticas, pero ninguno lo ha logrado. Sin embargo, si Nadel va a aceptar la solución de Bacon al problema, debería tener cuidado en evitar las mismas trampas que el propio Bacon señaló. En realidad, rechaza el método de Bacon de evitar la trampa verificacionista y los sustituye por una solución propia que le sumerge directamente en ésta.

Todavía queda otra cuestión. A la luz de las críticas anteriores, ¿hubiera podido Nadel mantener su concepción de que las leyes sociales existen simplemente para «encajar» o «exigir» correlaciones? La concepción aquí adoptada es que, en la ciencia, lo más útil es confiar la «ley» a las conexiones causales físicamente necesarias entre fenómenos. Nadel podría haber contestado a esto afirmando que las leyes sociales son distintas de las leyes de las ciencias naturales precisamente porque describen regularidades contingentes y no necesidades; en cuyo caso se hubiera equivocado. Equivocado simplemente porque existen ejemplos en contra: v. g., «Todos los cambios sociales producen intereses crecidos que se resisten al posterior cambio»; y muchos principios económicos. Y difícilmente podría haber defendido que en las ciencias sociales tanto las regularidades contingentes como las necesarias se denominan leyes porque la diferencia entre ellas no es importante. Espero que no se tome esto como una simple disputa sobre el uso de la palabra «ley». Realmente se trata de si el fin de la ciencia se consigue mediante generalizaciones inductivas o bien mediante estrictas leyes de la necesidad física; y de si es útil mantener estas dos cosas como distintas. Mi posición es que las dos cosas *deben* distinguirse y que la ciencia pretende lo último. No es este texto el lugar para justificar tal posición, pero quizás se haya dicho lo bastante para indicar que la concepción de Nadel es insatisfactoria.

Parecería, pues, que el profesor Nadel piensa que la ciencia de la antropología social procede mediante generalizaciones inductivas, una concepción que se rechaza en este texto. Él podría haber replicado a esto preguntando cómo procede la antropología social si no utiliza la inducción.

Permítaseme señalar brevemente una concepción alternativa de la lógica del proceder del antropólogo social. Como Nadel, creo que la antropología social es una ciencia y sostengo que el fin o tarea de la ciencia consiste en explicar el mundo. Los antropólogos sociales me parecen ocuparse en gran medida de dos categorías de problemas que denominaré *locales* y *generales*. Localmente, se ocupan de explicar las

situaciones problemáticas de cualquier sociedad concreta. Por ejemplo, podrían encontrar una sociedad en la que los varones mayores reciben muestras de respeto, con la única excepción de que entre los abuelos y los nietos existen relaciones burlescas. Éste es un problema local, que consiste en la explicación de la conformidad de las normas establecidas de conducta en una sociedad dada, en términos de los fines y la situación de individuos anónimos. A nivel general, sin embargo, su problema nace de comparar sociedades y tratar de comprender por qué difieren. El por qué, por ejemplo, una tribu tiene relaciones burlescas entre los parientes, pero la tribu vecina, a pesar de ser similar en otros aspectos, no las tiene. O bien, por ejemplo, cómo se mantiene la ley y el orden en ciertas sociedades polinesias, a pesar de la falta de una maquinaria gubernamental parecida a la occidental. La primera necesita una explicación histórica; la última es un problema de las consecuencias imprevistas de las instituciones.

3.6. *Explicación funcional.* Veamos qué sucede con respecto al funcionalismo. Nadel alega estar muy interesado por la teoría funcional IV), a saber, la que busca algún propósito ulterior en las instituciones sociales. Sin embargo, ignora esta teoría cuando trata de explicar la institución de las relaciones burlescas. Tal vez se da cuenta de hasta qué punto es pequeño el valor explicativo contenido en la teoría de la función IV). De hecho, sugiero que realmente está interesado en las teorías II) y III), es decir, las nociones de que *todas* las instituciones sociales tienen un rol en la sociedad y que existen relaciones invariables descubribles entre los sucesos sociales. La primera teoría es metafísica, pero metodológicamente útil; la segunda teoría ha sido revisada por completo en la sección anterior. En el ejemplo de las relaciones burlescas, Nadel parece omitir la explicación funcional por la lógica de la situación, que no maneja demasiado bien. Aunque, con toda justicia, *podríamos* argumentar que el abuelo carece de función, el hecho de que tenga pocos derechos y obligaciones con sus nietos, y espere poco de ellos, le permite tener una relación más amistosa y menos disciplinaria con ellos. Sin embargo, esta explicación no forma parte de la teoría IV) de la función de Nadel, y presenta las siguientes dificultades para las teorías II) y III). ¿Cuál es el rol de las relaciones burlescas? ¿Con qué está correlacionada la relación burlesca?

El ejemplo de la relación burlesca ya ha presentado lo suficiente y no es necesario ir más lejos. Ahora podemos ver que, por lo menos, existe un problema que el funcionalismo no puede explicar satisfactoriamente. Esto es todo lo que necesitamos. El funcionalismo es una doctrina muy importante y en algunas formas ha *resuelto* problemas enormemente difíciles. Pero de ninguna forma resuelve todos los problemas característicos de la antropología social,[14] y en el caso del

14. Cf. Kingsley Davis para el punto de vista contrario, en "The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology", *American Sociological Review*, 1959, 24, 757-772.

funcionalismo de Nadel (teoría IV) parece no haber resuelto ningún problema.

3.7. *Explicación intencional y teleología.* En gran medida Nadel no exagera el poder explicativo de su holismo; si por holismo entendemos hablar metafóricamente de las instituciones como si fueran todos cuando se describe la lógica situacional. Pero hay que plantear severas reservas sobre su utilización en otros contextos; éstas son bien conocidas y no es necesario repetirlas ahora.[15] En lugar de eso, deseo presentar un ejemplo de la forma en que el holismo (del tipo que respalda la teoría IV) de la función conduce rápidamente a explicaciones acríticas.

La sociedad y la cultura han sido hechas y funcionan gracias al hombre. ¿No podemos suponer que están hechas y funcionan para el hombre? El Gran Ingeniero es simplemente el Hombre abstracto, y la Inteligencia que está detrás de todas las cosas sociales, el gran libro de la Mente Humana (p. 368).

Como ha señalado R. Needham[16] el inquietante pasaje whiteheadeano sería menos preocupante si supiéramos quiénes son las entidades en mayúsculas. ¿Qué explican estos conjuntos metafísicos sobre el Gran Ingeniero y su Inteligencia? ¿En qué difieren de la creencia de que el universo manifiesta una Pauta Divina? Es sorprendente que la gente pueda creer que tales hipótesis explican algo; el hecho es que lo explican todo, y eso es demasiado. Cualquier hipótesis que explica todo, no da ninguna explicación causal, *comprobable.*

Llegamos ahora a la objeción final a la teoría IV) de Nadel de la función que, al explicar una institución en términos del propósito a que sirve, es teleológica. Y las explicaciones teleológicas no son las explicaciones causas por las que se interesa la ciencia. Pues son explicaciones últimas y finales, y Popper ha defendido convincentemente que en la ciencia no hay lugar paar explicaciones últimas;[17] siempre hay lugar para hipótesis mejores y de un nivel más elevado. La afirmación de Emmet de que si el funcionalismo es teleológico, entonces es «teleológico por vías complicadas» no parece escapar a la crítica.[18] Y la debilitación de la teoría para hacerla menos accesible a la crítica, también la vuelve trivial.

15. Véase K. R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Londres, 1957, secciones 23 y 24. (Trad. cast., Madrid: Alianza-Taurus.)
16. R. Needham, en una recensión de Nadel, en *Man*, 1951, 51, 130-131.
17. K. R. Popper, "The Aim of Science", *Ratio*, 1957, 1, 24-35.
18. Dorothy Emmet, *Function, Purpose and Powers*, Londres, 1958, p. 7.

4. Conclusión

El objeto principal de este texto ha sido esbozar y criticar la concepción del profesor Nadel de los fines y métodos de la antropología social. El interés que muestran Nadel y otros destacados antropólogos sociales británicos por tales problemas básicos me sorprende en cuanto consecuencia del desarrollo de la materia en una ciencia social importante.[19] Nadel ha iluminado muchas dificultades y muchos problemas importantes. Su tesis principal de que la antropología social es una ciencia ha sido aceptada, en la medida en que está de acuerdo con la concepción de Popper de la ciencia; donde hay conflicto, se ha criticado a Nadel. Siendo el núcleo de todo esto que la antropología social todavía tienen un gran potencial por destapar; y como defiende Nadel, está sin descubrir en gran parte por la equivocada metodología. Mi convicción personal de que la salida de este *impasse*, en el caso de la antropología social, así como para otras ciencias sociales, se encuentra en la forma en que el individualismo metodológico ha sido reforzado al operar sobre los argumentos de Nadel.

19. Las preocupaciones metodológicas son un síntoma o una enfermedad; yo prefiero considerarlas un síntoma.

J. H. M. BEATTIE

COMPRENSIÓN Y EXPLICACIÓN EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Toda investigación argumentada se propone comprender su objeto de estudio, y el tipo de comprensión adecuado a cada caso particular dependerá tanto de lo que le interesa al investigador como del tipo de material que investigue. Los antropólogos sociales no han estado siempre de acuerdo sobre la índole exacta ni de su objeto de estudio ni del tipo de interés que tiene por él. Por lo tanto, será probablemente útil ver, primeramente, qué es lo que estudia hoy día la antropología social y, segundo, reflexionar sobre cómo tratan de dar sentido a lo que estudian, es decir, de comprenderlo. Una manera de comprender las cosas es explicarlas, de modo que voy a hacer un breve repaso de algunos de los tipos de explicación usados por, y apropiados para, la antropología social.[1] Lo que sigue no pretende contribuir con nada original a la metodología de las ciencias sociales. La intención es muy limitada; trataré de explicitar determinados métodos de análisis usados ya comúnmente.

Ante todo: ¿cómo conciben los antropólogos sociales de hoy día su objeto de investigación? He aquí unas cuantas respuestas bastante características. Para Radcliffe-Brown la antropología social era «la rama de la sociología que se ocupa de sociedades "primitivas" o sin escritura», define a la «sociología» como «el estudio de sistemas sociales», y un «sistema social» está compuesto por «individuos humanos que se relacionan recíprocamente dentro de determinadas asociaciones continuadas».[2] (El mismo autor había definido anteriormente a la antropología social como «la investigación sobre la índole de la sociedad humana por medio de la comparación de sociedades de tipo diver-

1. La explicación no es, naturalmente, el único medio de comprender algo, por lo menos cuando se trata de comportamiento humano; es posible conseguir comprender identificándose con el carácter descrito. Pero los socio-antropólogos, a diferencia de los poetas y de los novelistas, buscan comprender a través, principalmente (aunque no exclusivamente) de explicaciones.

2. Radcliffe-Brown (1949), p. 503.

sos».[3]) Según Evans-Pritchard la antropología social estudia «el comportamiento social, generalmente en sus formas institucionalizadas, con la familia, los sistemas de parentesco, la organización política, los procedimientos legales, los cultos religiosos, y demás, y las relaciones entre tales instituciones; y las estudia ya sea en sociedades contemporáneas o en sociedades históricas de las que haya información adecuada y del tipo que permite hacer esta clase de estudios».[4]

Para Nadel «el objeto fundamental de la antropología social es comprender los pueblos primitivos, las culturas que han creado, y los sistemas sociales en que viven y obran».[5] Como ejemplo final, Piddington declara simplemente que «los antropólogos sociales estudian las culturas de las comunidades primitivas contemporáneas».[6]

Incluso este reducido número de definiciones presenta ideas muy diversas sobre qué es la antropología social. Tres de ellas restringen el campo de los antropólogos sociales a los pueblos «primitivos» o sin escritura; la otra (la de Evans-Pritchard) repudia explícitamente tal limitación. Radcliffe-Brown afirma que los antropólogos sociales estudian las sociedades o los sistemas sociales, las entidades que, dice implícitamente, pueden compararse entre sí como totalidades. Evans-Pritchard habla de comportamiento social y de instituciones sociales en vez de sistemas sociales. Nadel, aunque aparentemente considera los sistemas sociales como objetos de estudio legítimos, difiere de los otros dos al admitir la cultura como tema propio de la antropología social. Y para Piddington la antropología social se ocupa exclusivamente de la cultura.

Mejor será ver qué hacen realmente los antropólogos sociales. Primeramente, ¿qué es lo que no hacen? Para empezar, no se limitan a los pueblos «primitivos» o sin escritura, aunque es cierto que la ciencia se desarrolló en el contexto de la investigación de las sociedades más simples, pero se han hecho y se están haciendo estudios comúnmente considerados antropológicos en comunidades europeas, americanas y asiáticas que no son en ningún sentido primitivas. Segundo, y aquí se encuentra un malentendido más fundamental, los antropólogos sociales no estudian ni comparan sociedades «enteras», si se entiende por «sociedad» (como es común) un tipo u otro de totalidad empírica; tal cosa sería imposible.[7] Lo que hacen, o por lo menos una de las cosas que hacen, es abstraer del comportamiento social que observan determinados aspectos o características constantes o institucionalizados[8] que parecen ir unidas y tener sentido según

3. Radcliffe-Brown (1936), p. I.
4. Evans-Pritchard (1951), p. 5.
5. Nadel (1956), p. 159.
6. Piddington (1950), p. 3.
7. En el curso de una discusión crítica acerca de los peligros del enfoque "holístico" en las ciencias sociales, Popper (1957, p. 77) señala que "Si queremos estudiar algo, estamos obligados a seleccionar aspectos determinados de ello. No nos es posible observar ni describir un pedazo entero del mundo, o un pedazo entero de la naturaleza... puesto que cualquier descripción es necesariamente selectiva."
8. Uso el término "institucionalizado" simplemente en el sentido de "bien establecido o conocido" (*Shorter Oxford English Dictionary*). Resulta pues que

los términos de algún interés especial del observador. Es así que determinadas instituciones sociales como una relación de parentesco, una regla matrimonial, un complejo jurídico, ritual o económico, son identificadas y definidas, y son éstas, y no sociedades enteras, las que pueden compararse y son comparadas.[9] De modo que el objeto de la antropología social, o por lo menos de una parte muy importante de ella, es descrito más exactamente como las relaciones sociales institucionalizadas y los sistemas en que éstas se ordenen, más que como «la sociedad» o «las sociedades», consideradas como totalidades que de alguna manera se ofrecían al observador como entidades empíricas.

Pero seamos más explícitos: ¿qué son estas relaciones sociales? Para abreviar, cuando los antropólogos sociales hablan de relaciones sociales se refieren a la forma en que se comporta la gente cuando el objeto de su comportamiento son los otros. A este nivel preliminar hay siempre dos hechos básicos que averiguar acerca de toda relación social de qué se trata y entre quién se produce. Esta distinción se expresa a menudo por la conocida distinción entre status y rol.[10] Empieza ya a ser manifiesto que en la noción de relación social está implicado algo más que el comportamiento puramente observado; pues el status es algo que se infiere, no se observa, y existe sólo en tanto que es algo reconocido y admitido, es decir que está en la mente de alguien. Por lo tanto en la noción de relación social son esenciales los tipos de espectativas que los individuos que intervienen en ella tienen sobre el comportamiento recíproco (y el propio). Es, desde luego, esta «reciprocidad de expectativas» (según la expresión de Parsons [11]) la que posibilita una interacción social ordenada. De esto se sigue que las relaciones sociales no pueden concebirse o describirse inteligiblemente si se las separa de las expectativas, intenciones e ideas que expresan o implican; y por supuesto ningún antropólogo social ha intentado nunca describirlas de este modo. El comportamiento no puede tener otro significado social que lo que significa para una persona, y si no se tienen en cuenta estos «significados» no es posible una comprensión que remotamente se asemeje a la sociológica.[12]

Los antropólogos sociales, por lo tanto, estudian lo que hace la gente y a la vez, lo que ésta piensa acerca de lo que hace. Si los datos de este tipo se consideran culturales, entonces evidentemente tienen

---

la institucionalización es una cuestión de grado; un uso concreto o una relación social puede ser más o menos institucionalizada.

9. Aunque incluso entonces la utilidad de una comparación dependerá del grado de similaridad, en los aspectos significativos, entre los trasfondos institucionales de las cosas comparadas. Sobre la importancia de esto para la antropología social, ver Shapera (1953).

10. Por ejemplo, recientemente por Parsons que usa el concepto (1952, pp. 25-26) sincrético de status-rol. No nos concierne aquí relacionar o analizar estas nociones, sino simplemente indicar los aspectos de las relaciones sociales que interesan a los antropólogos sociales.

11. Parsons (1952), p. 39.

12. Tal como Max Weber en especial tenía interés en señalar (Weber, 1947, p. 80 y *passim*). Ver también Nadel (1951), pp. 30 y ss.

en cuenta y deben de tener en cuenta un aspecto, por lo menos, de las culturas de los pueblos que estudian.[13] Pero las ideas que la gente tiene acerca de lo que hace son (por lo menos) de dos tipos; primero, sus nociones sobre lo que de hecho hacen, y, segundo, sus creencias sobre lo que debieran hacer, sus normas o valores éticos. Por lo tanto puede decirse que los antropólogos sociales en realidad se ocupan de tres tipos o niveles de datos distintos; I) «lo que ocurre de hecho»,[14] II) lo que la gente piensa que ocurre, y III) lo que piensa que debiera de ocurrir, es decir, sus valores legales y morales. Las monografías modernas de antropología casi siempre recogen algo de estos tres tipos diferentes de datos, aunque a veces se acentúa uno más que los otros, y la distinción entre los tres no es siempre muy clara.

Puede que haya un cierto grado de coincidencia entre dos o incluso los tres tipos de datos, pero exhiben importantes diferencias. Ciertos tipos de explicación pueden ser adecuados para unos, pero no para otros. Así (para tomar un ejemplo obvio) «lo que de hecho ocurre» puede a menudo ser tratado cuantitativamente de un modo en que —o por lo menos en un grado en que— es imposible con los otros dos tipos, las creencias y los valores. Una afirmación como «en una muestra de mil matrimonios se pagó compensación matrimonial en el 75 % de los casos» puede ser a la vez cierta e informativa. Es a este nivel fáctico que el método estadístico es más apropiado; es menos factible hacer informes estadísticos de este tipo acerca de, por ejemplo, creencias en brujería o ideales de devoción filial. Es más, hay que advertir que incluso una afirmación estadística exige, si pretende tener sentido, una definición cualitativa de sus términos; la información citada anteriormente es sólo informativa sociológicamente si se sabe lo que significan «matrimonio» y «compensación matrimonial» dentro del contexto social y cultural en que se realiza la investigación.

13. No, y la mayoría de los antropólogos estarían de acuerdo, de la totalidad de una cultura. En la mayoría de sus usos el término "cultura" es demasiado amplio para que sirva para designar un campo específico de estudio sistemático. En el contexto presente, no es necesario adentrarse en la conocida distinción entre sociedad y cultura. Diré, sin embargo, que por la forma en que los términos son usados generalmente por los antropólogos, la diferencia estriba más en el interés del observador que en lo que se observa: cuando el interés es lo "social", se acentúan las relaciones sociales; cuando es lo "cultural", se acentúan las formas de creencias y valores. Pero la realidad dada al observador, es una, no dos. Para una discusión clara de la dicotomía sociedad-cultura ver MacIver (1942), pp. 273 y ss.

14. Más vale reconocer en seguida que "lo que realmente ocurre" es una interpretación del analista, construida por abstracciones y por inferencia en lo que la gente dice y hace. Lo importante aquí es que es la interpretación del antropólogo, no necesariamente de la gente estudiada. Se aproxima al "modelo estadístico" de Lévi-Strauss, en lo que se distingue de su "modelo mecánico", que es el sistema social tal como lo conciben sus miembros (Lévi-Strauss: 1953, p. 528). No podemos aquí examinar el status ontológico de los "hechos" sociológicos: para una discusión interesante de esto y problemas relacionados ver Lévi-Strauss (*op. cit.*) y Nadel (1957), especialmente el C. VII. Aquí lo que es importante observar es que, sea cual sea el nivel de abstracción de que se trata, "lo que realmente ocurre" es sólo una de las preocupaciones de los antropólogos sociales.

Resulta, pues, que los antropólogos sociales estudian los diferentes tipos de relaciones sociales institucionalizadas que abstraen del comportamiento observado de los pueblos que estudian, y se ocupan también de las creencias y de los valores que son intrínsecos a tales relaciones. Es en términos de la interrelación sistemática de estas relaciones que definen y analizan las instituciones sociales, así, por ejemplo, una institución como la monárquica implica todo un complejo de (*inter alia*) relaciones entre gobernante-súbito que, como si dijéramos, «van enlazadas» tanto en el campo social mismo, como en su interpretación teórica por parte del antropólogo (en cuanto a lo que le interesa conceptualizar)[15]. Pero el interés de los antropólogos sociales por creencias y valores no se agota en las consecuencias que tienen para las relaciones sociales. Muchos de ellos, quizás la mayoría, se interesan por tales configuraciones y «sentidos» ideales, no sólo en tanto que son directamente pertinentes a estos sistemas, sino también en tanto que constituyen sistemas propios de por sí. Es por esto que los antropólogos sociales han escrito sobre religiones y cosmologías primitivas, y que su interés por estos temas no se ha limitado a su significación social. En la Introducción a *African Worlds* (una colección de ensayos escritos por antropólogos sociales), Forde escribe que «cada estudio trata de describir e interpretar las creencias y actitudes dominantes de un pueblo relativas al lugar que el Hombre ocupa *en la Naturaleza* (el subrayado es mío) y en la Sociedad».[16] Los ensayos son estudios sobre creencias y actitudes y no sobre relaciones sociales. Naturalmente que la mayoría de los colaboradores se interesan por las relaciones sociales y que toman nota de las consecuencias que las ideas que investigan tienen para dichas relaciones (si ello es posible). Pero no abandonan la investigación cuando no lo son. De nuevo, en su *Nuer Religion* Evans-Pritchard define su investigación como «el estudio de lo que ellos (los nuer) consideran es la naturaleza del Espíritu y la relación que el hombre tiene con él».[17] Su libro trata de ideas y prácticas religiosas, no de relaciones sociales, y esto es así a pesar de que el autor tiene constantemente en cuenta los contextos sociales de las creencias y de los ritos que describe. Está claro, pues, que aunque la preocupación central de los antropólogos sociales ha sido las relaciones sociales, muchos de ellos están también interesados en sistemas de creencias y de valores incluso cuando no tienen pertinencia directa para las relaciones sociales. Son sociólogos, pero son también algo más.

15. Nadel (1957, p. 155) dice francamente "qué hacen los que estudian la estructura social". Según él lo que hacen es "describir, en términos todavía muy cualitativos, los tipos de relaciones y de grupos, sus interconexiones a través de sus actividades y reclutamiento, los valores y normas en que cree la gente, y los mecanismos para obtener sanciones; tampoco excluyen los concomitantes psicológicos de las relaciones ("lealtades", "sentimientos" y otras motivaciones)".
16. Forde (1954), p. VI.
17. Evans-Pritchard (1956), p. VI.

II

Ahora voy a mi pregunta central: ¿cómo emprenden los antropólogos sociales la explicación de los diferentes tipos de datos que estudian? Se dirá que su tarea más inmediata es descriptiva, pues la descripción debe preceder al análisis. Pero aunque la distinción entre estudios descriptivos y analíticos es indispensable, puede inducir a error, especialmente en las ciencias sociales. La distinción no es entre los estudios que impliquen abstracción y los que no. Es más bien entre distintos niveles y tipos de abstracción, pues incluso las descripciones más prosaicas están entrelazadas por abstracciones, que normalmente se consideran de «sentido común» y se dejan sin analizar. Esto es necesario porque toda descripción tiene que usar términos generales, y los términos generales son denominaciones de clases, es decir, de abstracciones, y no nombres de cosas. De modo que las descripciones hacen algo más que puramente describir; en cierto grado son también explicativas.[18]

Cualquier comunicación de datos poco conocidos, ya sean sociológicos o no, tiene que empezar por este nivel cotidiano. Al comienzo, el marco en que se inserte cualquier explicación será o no acertado y estará sujeto a revisiones continuas y a nuevas formulaciones. Ahora tenemos que preguntarnos cuáles son los tipos de explicación que se aplican, y que son adecuados, al material que estudian los antropólogos sociales. Pues hay distintos tipos de explicación que a menudo se confunden unos con otros. Pero toda explicación tiene en común lo que en realidad hace que sea una explicación, y es que relaciona lo que hay que explicar con otra cosa, o con un sistema de cosas y de acontecimientos, de modo que ya no da la impresión de que cuelga en el aire como si estuviera suelto y aislado. Una explicación añade sentido a lo que «sólo» existe, según expresión de Nadel.[19] Lo que de por sí solo es ininteligible cobra sentido en cuanto se ve como parte o como ejemplificación de un sistema o de un proceso más amplio; es decir, en cuanto se coloca en el contexto adecuado.

Ahora bien, resulta excesivamente simplificado suponer que una explicación es puramente el proceso de incluir lo particular bajo lo general, y dejarlo así. Pues se pueden relacionar las cosas entre sí para explicarlas en un número de maneras distintas. De éstas por lo menos cuatro juegan un papel importante, aunque raramente de forma explícita, en la antropología social. Son I) la explicación que se basa en acontecimientos que anteceden a causas eficientes; II) la explicación que se basa en factores mediadores; III) la explicación que se basa en fines o propósitos, la explicación teleológica, y IV) la explicación según leyes o principios generales. Vale la pena ver cada uno de estos tipos por separado.[20]

18. De modo similar "la explicación siempre entra en el campo de la descripción" (Nadel, 1957, p. 151). Naturalmente, esto es inevitable, puesto que las abstracciones y la "realidad" que describen van siempre íntimamente enlazadas.

19. Nadel (1951), p. 20.

20. No inquiero aquí sobre el status epistemológico de estos varios tipos de

La explicación que se basa en acontecimientos que anteceden es lo que comúnmente se llama explicación histórica. Un estado determinado de cosas se supone mejor comprendido cuando puede mostrarse que deriva de un estado de cosas preexistente, de acuerdo con determinados principios de causa y efecto conocidos por otros contextos.[21] Entonces, pues, si se encuentra que ciertas instituciones sociales son como son debido a determinados acontecimientos históricos, el antropólogo toma nota (o la debiera tomar) de tales acontecimientos, con tal de que haya pruebas de ellos.[22] Pero hay otro sentido, y no menos importante, en que la historia es significativa para la antropología social, no en tanto que es una huella de acontecimientos pasados, sino en cuanto que se ofrece como un sistema de ideas contemporáneas sobre los tales acontecimientos pasados; en tanto que «historia encapsulada» según la expresión de Collingwood.[23] Estas ideas pueden resultar fuerzas poderosas en las actitudes y relaciones sociales del tiempo presente. Debiéramos observar, no obstante, que la explicación hecha en términos de tales ideas no es, estrictamente hablando, una explicación histórica, sino una explicación según la interconexión entre las cosas, es decir el segundo tipo de explicación según la enumeración que hemos hecho antes.

Este modo de explicación consiste simplemente en demostrar las conexiones que existen entre cosas que a primera vista parecen totalmente independientes unas de otras. Si las entidades que se conectan existen al nivel de «lo que de hecho ocurre», entonces resultarán en último término que son del tipo causal, diferentes acontecimientos aparecerán entrelazados por un nexo común de causalidad con otros acontecimientos.[24] Es así como Durkheim explicó la frecuencia estadística de suicidio entre personas de determinadas categorías, estableciendo conexiones causales con otros factores sociales, tales como

---

explicación, ni sobre la cuestión de si alguno de éstos puede ser reducido a otro, o si todos pueden reducirse a un tipo común (en un sentido es seguro que sí). Para fines prácticos es posible distinguirlos y es posible mostrar que implican diferentes tipos de interés hacia los datos examinados. Discusiones sobre algunas de las cuestiones metodológicas que implican, se pueden ver en los libros de texto acerca de método científico, tales como Wolf (1928) y Toulmin (1953).

21. Simplemente, la explicación "histórica" implica referencia a principios generales (el cuarto tipo de explicación distinguido más arriba). Sin embargo, no constituye explicación en términos de estos principios generales, sino en términos de acontecimientos pasados. Los principios que entran en ella son normalmente pscológicos del tipo no analizado, "de sentido común".

22. Para una breve referencia del creciente interés mostrado por los socioantropólogos británicos durante los recientes años hacia la historia y el cambio social, ver Beattie (1955), pp. 5-7.

23. Collingwood (1944), p. 73 y *passim*.

24. "Cuando los problemas se refieren a hechos o acontecimientos, aparentemente remotos o diversos, que, no obstante, aparecen relacionados, en tal caso la explicación puede tomar la forma de un descubrimiento, o de indicación, de factores o acontecimientos intermedios que colocan los factores o acontecimientos correlativos, aunque remotos, en más estrecha conexión." (Wolf, *op. cit.*, p. 122).

el estado marital y la pertenencia a una iglesia.[25] Y los antropólogos sociales han contribuido a nuestra comprensión de la difundida institución de la compensación matrimonial al mostrarnos cómo se enlaza con otras instituciones sociales, tales como el sistema de status o el mantenimiento de relaciones entre los grupos. La literatura antropológica nos proporciona innumerables ejemplos de este tipo de explicación. Si las entidades que se ponen en mutua relación con acontecimientos mentales, como son las ideas o «las representaciones colectivas» presentes en una sociedad, entonces las conexiones tal vez sean en términos de si son o no mutuamente consistentes, si son compatibles intelectual y moralmente, etc., a la vez que en términos de sus consecuencias para el comportamiento social.

El señalar las interdependencias necesarias, pero no siempre obvias, entre las cosas, forma parte integrante del método funcionalista, tal como se ha comprendido, en sus diversas maneras, dentro de la antropología social. Sin embargo, no constituye todo el método. Pues el funcionalismo implica siempre dos tipos de explicación bastante diferentes. El segundo tipo, al que ahora voy a prestar atención, conlleva siempre referencias a un fin o propósito, que se considera obtenido a través de las interdependencias causales que se han descubierto.[26]

El término «explicación teleológica» puede significar, por lo menos, dos cosas diferentes. Estrictamente hablando, consiste en mostrar que una de las cualidades de lo que se está explicando es producir una consecuencia determinada. Pero no se trata de una consecuencia cualquiera; decir, por ejemplo, que una cualidad del fuego es la de quemar, no es ofrecer una explicación teleológica del fuego (aunque ciertamente añade algo a nuestra comprensión de lo que es el fuego). Para que una explicación en términos de consecuencia sea teleológica, es necesario que la consecuencia sea un tipo u otro de complejo significativo, de modo que cuando se han señalado las implicaciones causales del complejo que se explica, sea posible decir «de modo que *ésta* es su razón de ser». Así pues, la circulación de la sangre puede explicarse teleológicamente en función de la reoxigenación y así el mantenimiento de la vida del organismo. Lo que se implica en la explicación de tipo teleológico no es, pues, una mera referencia de una causa a un efecto, como si fuera el mero reverso de la explicación histórica que remite un efecto a una causa; lo que es esencial en ella es la noción que lo que es explicado tiene consecuencias causales para un tipo

25. Durkheim (1951), Libro II. Este tipo de explicación evidentemente implica referencia al primer tipo mencionado arriba, al de por referencia o acontecimientos antecedentes o a "causas eficientes". La relación causal puede ser, naturalmente, recíproca, no operar sólo en una dirección. Puede, y de hecho debe, también implicar referencia a un principio general en cuyos términos se comprenden las propias interconexiones (por ejemplo, en el caso mencionado, a la noción de Durkheim de cohesión o solidaridad social).

26. Una buena relación de las múltiples ambigüedades que se encuentran en la noción de funcionalismo, puede verse en Merton (1949), Parte I. Para una discusión de la significación del concepto en la antropología social contemporánea, ver Firth (1955); también Beattie (1955), pp. 3-4.

de complejo, visto como un sistema un proceso de funcionamiento, y que tiene algún valor, en términos de utilidad o eficiencia.[27] Lo que está en proceso de ser explicado es comprendido teleológicamente al mostrarse como contribuye a la preservación o funcionamiento del sistema.

Pero del mismo modo que en una explicación por referencia a acontecimientos que anteceden, la mente no se contenta con una simple correlación en el espacio y en el tiempo, sino que exige una causación eficiente, así en el caso de una explicación teleológica la causación eficiente aparece, como si dijéramos, al reverso, y el factor que hay que explicar es comprendido en lo que es *porque* consigue las consecuencias que consigue. Con esto tenemos el segundo sentido de la explicación teleológica. El fin es concebido como algo previsto (por alguien o algo), y la cosa que hay que explicar es comprendida cuando se ve que se adapta (por alguien o algo) al fin en cuestión.

Con esto queda claro que este tipo de explicación es adecuado a gran número de datos sociales. A menudo nos permite comprender el comportamiento consciente de los individuos, quienes actúan teleológicamente (en este sentido), por lo menos parte del tiempo.[28] Parece que incluso nos ayuda a comprender el comportamiento de organismos físicos, por ejemplo, las expansiones y contracciones de la ameba se comprenden en cuanto se ven como modos de adquirir alimento. Pero es claro que no queremos decir lo mismo en este caso, como cuando decimos, por ejemplo, que un hombre degolla una cabra para un festín. Pues nada podemos decir acerca de las intenciones de la ameba, ni podemos saber si las tiene. Ni nos es permitido (como investigadores empíricos) considerar que el comportamiento de la ameba es debido a las intenciones de otro, que se ocupa de que las amebas (o un número suficiente de ellas) hagan en general lo que es necesario para su sobrevivencia.

Pero nos encontramos ya al borde de una confusión, pues en realidad estamos preguntando dos cosas diferentes a la vez. No contentos con la observación de que un tipo determinado de acontecimiento contribuye al funcionamiento de un tipo determinado (ya percibido)

27. Para una discusión muy iluminadora de las implicaciones teleológicas de la noción de funcionalismo por un filósofo, no por un antropólogo, ver Emmet (1958), C. III, análisis al que yo debo reconocer una deuda especial. La autora escribe (p. 289): "Debemos, creo yo, decir que la noción de función sólo tiene sentido donde es posible hablar sobre una relación entre la parte y el todo, en un contexto que de alguna manera es un sistema." Esto también es verdad, *a fortiori*, en cuanto a la noción de teleología.

28. Los antropólogos sociales, como ya he observado, tienden a interesarse más por las instituciones sociales que por el comportamiento de los individuos en concreto. Pero cuando se ocupan de éstos, es natural que los fines de estos individuos deban de ser conocidos si quiere "comprenderse" su comportamiento. Nadel, en especial, se interesó en acentuar la importancia de los propósitos: de modo que el "comportamiento es significativo desde el punto de vista sociológico, sólo si está controlado por un objetivo o forma parte de unos esquemas de acción controlados por un objetivo" (1951, p. 30); y "debe de haber conciencia en el esquema de las tareas, y propósito en su activación. Sin estos dos factores, no puede haber comprensión social; para decirlo con mayor precisión, no puede haber material susceptible de ser comprendido socialmente" (*op. cit.*, p. 33).

de sistema, pasamos a preguntar (nótese que en términos de causación eficiente) cómo es que esto es así. Estamos pasando, en realidad, de la explicación teleológica a la explicación que hace referencia a un acontecimiento antecedente, como por ejemplo a un acto previo de inteligencia o voluntad hecho por alguien. De modo que nos encontramos ante dos preguntas, una para la que es suficiente una respuesta teleológica, y otra para la que no. La primera pregunta es: ¿cómo debemos comprender la forma de un fenómeno determinado (ya sea el de una ameba o unas reglas matrimoniales)? Y la respuesta estrictamente teleológica es: viendo cómo una forma en particular conduce a la producción o al mantenimiento de un complejo sistemático en particular; el mantenimiento de la vida por la ingestión de alimentos, por ejemplo, o la integración de distintos grupos sociales. Ya visto esto, la forma concreta que nos intrigaba ha quedado comprendida. La segunda pregunta, muy distinta, es: ¿cómo es que la forma que es objeto de explicación se adecúa tan ajustadamente a las consecuencias por medio de las que la explicamos? Es claro que es una pregunta de otra categoría: es una pregunta etiológica, y no en absoluto teleológica, pues no va en pos de un fin, sino que retrocede hacia un comienzo. Y como en todas las preguntas históricas, la utilidad de la pregunta depende de la posibilidad de encontrar una respuesta.

En la antropología social el método teleológico que busca los fines sociales a que sirven las instituciones es útil, pero el que trata de ofrecer una explicación histórica de las instituciones existentes basándose en los propósitos o intenciones de alguien, no lo es casi nunca. Esto es así porque, naturalmente, la antropología social en conjunto ha tendido, como ya he observado, a concentrarse en el análisis de las instituciones sociales, más que en el estudio de los individuos que tienen estas instituciones. Y estos dos métodos distintos se confunden a menudo.[29] En un contexto social la presencia de determinadas instituciones y el hecho que contribuyen a unos determinados fines socialmente significativos, tal vez se deba históricamente a una serie cualquiera de tipos de factores muy distintos: tal vez a la intención consciente de miembros pasados o presentes de la sociedad, tal vez haya llegado de otra parte, tal vez a un tipo u otro de «selección natural», lo más probable es que se deba a una combinación de algunos o de todos estos factores. Cuando es posible averiguar las contestaciones a este tipo de pregunta histórica, entonces tiene un interés considerable para la antropología social, como ya hemos indicado. Pero cuando no es posible, entonces se puede ofrecer una interpretación de dimensión diferente, aunque más restringida, a través de la explicación de tipo teleológico en su sentido más estricto, tal como se ha especificado más arriba.

La explicación funcional, tal como se la entiende normalmente, implica siempre dos, o los tres, tipos de explicación que he analizado hasta aquí. Implica, primeramente, el segundo tipo de explicación

29. Esta es una de las consideraciones sobre las que se basa la crítica que Hoernlé hace del "Prefacio" de Radcliffe-Brown y de la "Introducción" de Forte y de Evans-Pritchard a *African Political Systems* (Hoernlé, 1940).

clasificado por mí, el que se basa en factores mediadores. Pues una parte esencial del método funcional es la investigación de los vínculos causales que hay entre las diferentes instituciones. Pero implica también la noción muy distinta (la noción estrictamente teleológica) de que es iluminador ver las instituciones no sólo desde el punto de vista de sus efectos sobre otra u otras instituciones consideradas por sí solas, sino más bien en cuanto a las consecuencias que tienen para un sistema perdurable y socialmente significativo, cuya preservación eficiente depende (*inter alia*) de la institución o instituciones que se examinan. En este caso el acento no se pone sobre los vínculos causales entre las instituciones, sino más bien sobre el papel que una institución juega en un complejo sistemático y ya conocido de instituciones entrelazadas; sobre lo que en cierto sentido puede decirse que es la relación de una parte con el todo. Así, por ejemplo, la institución del vasallaje es explicada funcionalmente —y teleológicamente— cuando se muestra que contribuye a un complejo concreto de relaciones interpersonales, comúnmente denominado feudalismo.[30] Y, en tercer lugar, la explicación funcional puede implicar (aunque no necesariamente) que el hecho de producir unos fines determinados, el motivo de que las instituciones que se estudian tienen la forma que tienen; es decir, que es posible intentar una explicación al nivel de causalidad efectiva. Los fines que se creen producidos pueden ser, y de hecho han sido, concebidos de formas muy distintas: a veces se han concebido en términos de complejos concretos de instituciones localizadas en la sociedad que se estudia; a veces se conciben como grandiosos fines sociológicos tales como el equilibrio social, la integración o la perpetuación de la estructura social; a veces se consideran que con fines no sociales, como la supervivencia biológica. Evidentemente, los tipos de fines a los que se considera que conduce una institución en particular, dependerán en gran medida de los tipos de intereses que tenga el investigador.

No puedo aquí embarcarme en un análisis completo del modelo funcional tal como se ha desarrollado y usado en la antropología social;[31] simplemente indico los papeles que han representado en él los tipos de explicación de que he hablado. Es posible decir, sin embargo, que puesto que el método funcional debe gran parte de su importancia a la analogía con organismos, que se consideran convenientemente como totalidades compuestas de partes o miembros que interactúan casualmente, es un método de mayores posibilidades esclarecedoras

30. Es posible admitir que en último extremo la diferencia entre estos dos tipos de explicación (el de por referencia a factores mediadores y el de por referencia a los fines, la explicación teleológica) es de grado, más que de especie; es decir según el grado en que la causa es vista como operativa dentro de un sistema, y no meramente en su efecto sobre una institución concreta. Pues, como hemos mostrado, toda institución requiere necesariamente un grado de sistematización de los datos. Sin embargo, la diferencia de grado no deja de ser muy importante y tiene implicaciones significativas para el tipo de análisis sociológico emprendido.

31. Para una discusión contemporánea de este tema ver Merton (*op. cit.*), Firth (*op. cit.*), Nadel (*op. cit.*), etc.

cuando se lo usa con instituciones sociales vistas al nivel de sistemas de interacción social, en lugar de al nivel de sistemas normativos o ideales.[32] Tales sistemas pueden tener, y en efecto tienen comúnmente, una dimensión social, pero, como ya hemos visto, resulta iluminador examinar sus interrelaciones en términos no sólo sociales, sino también culturales. Además se ha señalado a menudo que la analogía con organismos no puede ofrecer un modelo para la comprensión de los cambios sociales.

El cuarto tipo de explicación que yo distingo es el que se refiere a leyes o principios generales. Hubiera sido justificado colocar este tipo de explicación en primer lugar en lugar del último, pues a menudo esta clase de referencia es clasificadora en lugar de explicativa, y en cierto sentido todos los otros tipos de explicación la implican. Por regla general, lo único que hace este tipo de explicaciones es asegurarse que el dato que es objeto de explicación entre en una clase o categoría particular, para que así posea las características que definen a la tal clase (en este caso la «explicación» resulta tautológica) o para que posea alguna de las características con que otros miembros de esta clase se han invariablemente asociado (en cuyo caso la asociación en sí exige que sea explicada en otros términos). Sin embargo, cuando ya existe una cierta comprensión acerca de la categoría a que se refiere el dato explicado, entonces el proceso de someter lo particular a lo general (como, por ejemplo, cuando Mauss refirió las instituciones conocidas como *kula* y *potlatch* a la clase general de prestaciones) nos ayuda indudablemente a comprenderlo y puede considerarse, por lo tanto, explicativo. Pero no lo sería si no tuviéramos ya una cierta comprensión de la clase general de fenómenos a que se hace referencia; es decir, si no se pudiera explicar ya en otros términos. Por lo tanto, el proceso explicativo consiste, en realidad, en poner el dato que hay que explicar dentro del marco de una explicación ya existente. Claro que mucho depende de lo que se entienda por términos tan ambiguos como «ley» y «principio», pero en todo caso lo explicativo no es la generalidad de la ley invocada, ni ningún tipo de regularidad en los datos que expresa, sino más bien la síntesis explicativa que (tal vez implícitamente) comporta. Mi intención ha sido sugerir que los tipos de síntesis explicativas que hemos visto se encuentran entre las más comúnmente utilizadas —y las más útiles— en la antropología social.

III

Hasta ahora nos hemos ocupado de las maneras en que los antropólogos sociales trataban de comprender instituciones en particular. Pero los antropólogos sociales, como otros, han intentado a veces ofre-

32. La distinción es hecha con precisión por Firth (*op. cit.*), p. 241): "Los sistemas de acción son sistemas funcionales en cuanto que los sistemas culturales son sistemas simbólicos en que los componentes tienen relaciones lógicas o de sentido en vez de funcionales, entre ellos."

cer comprensión, no simplemente de instituciones en particular, sino de sociedades —o culturas— vistas como totalidades, o incluso de la propia abstracción: «sociedad». Paso a ver brevemente si estos intentos pueden considerarse explicativos y, en tal caso, de qué forma.

En primer lugar examinaré las descripciones que intentan esclarecer el concepto de «sociedad» como tal, es decir, que se supone que son válidas para todas las sociedades humanas de cualquier parte y que nos ayudan a nuestra comprensión de lo que es la sociedad. El modelo funcional que, como hemos visto, combina dos o más tipos distintos de síntesis explicativas, ofrece un método de esta clase. El funcionalismo cuando se concibe no (como más útil puede resultar) como una técnica útil para la investigación y explicación de ciertas instituciones sociales, sino como la clave para comprender la sociedad en sí, ha asumido dos formas. En primer lugar hay la forma que se asocia con Malinowski, que sostiene que la mejor manera de comprender la sociedad es verla como una combinación de artificios para satisfacer las necesidades biológicas y psicológicas de los organismos humanos que la componen. Muy pocos antropólogos sociales, quizá ninguno, usa hoy día este método: aunque sea verdad que si las sociedades intentan sobrevivir tienen que satisfacer estas necesidades, no resulta instructivo analizar las instituciones sociales sólo en estos términos. Su satisfacción es condición para que se mantenga la propia vida, no sólo la vida social, de modo que difícilmente puede esclarecer gran cosa en concreto sobre ésta.

El segundo tipo de funcionalismo «total», tomado por Radcliffe-Brown de Durkheim, declara que la función de toda institución social es la correspondencia entre ella y una necesidad general (o «condición de existencia necesaria», para usar el término adoptado por Radcliffe-Brown)[33] de la sociedad. A la larga, puede decirse que el valor fundamental de toda sociedad es la continuación de su existencia, y esto, prosigue el razonamiento, sólo puede obtenerse a través del mantenimiento de la solidaridad social entre sus miembros. De acuerdo con esto, la cohesión o la solidaridad social es el fin al que hay que concebir contribuyen las instituciones sociales con mayor o menor resultado. Por lo tanto, para Radcliffe-Brown, la función social es la contribución hecha al funcionamiento del «sistema social en su totalidad», y la unidad funcional es conseguida cuando «todas las partes del sistema social actúan conjuntamente con un grado suficiente de armonía o consistencia interna; es decir sin que produzcan los conflictos persistentes que no pueden resolverse o regularse».[34]

No me atañe aquí analizar este enfoque de la cuestión; en el contexto presente sólo quiero señalar que implica la noción de que un sistema social en su totalidad es una suerte de entidad empírica a la que se pueden atribuir unas propiedades determinadas. Sin embargo,

33. En un intento de eliminar contenido teleológico de la noción (Radcliffe-Brown, 1952, p. 178). Pero dado que una "condición necesaria de existencia" no es menos un "fin" que la satisfacción de una "necesidad", es difícil decir que el intento haya tenido éxito. Sobre esta cuestión ver Hoernlé (*op. cit.*).
34. Radcliffe-Brown (1952), p. 181.

se está viendo claramente que esta visión «total» de la sociedad es de menos valor analítico de lo que se había supuesto, y que en todo caso la sociedad o «el sistema social» no es algo que se da en la experiencia, sino que es una construcción intelectual o un modelo. El uso de un modelo de este tipo no puede justificarse identificándolo con algo que «esté realmente aquí»; su validez radica simplemente en la utilidad que tenga para ordenar y dar sentido a los datos que se estén investigando. La sociedad no es una «cosa»; es más bien una manera de ordenar la experiencia, una hipótesis de trabajo (y en determinados contextos, indispensable):[35] si le imputamos una substancia real, nos echamos a cuestas una entidad que resulta más una carga que una ayuda. Una vez comprendido esto, las necesidades o las condiciones necesarias de una sociedad ya no nos parecen análogas a las necesidades de un organismo físico; en cambio, se nos aparecen como las implicaciones lógicas de un modelo teórico concreto que nosotros hemos construido. Así, por ejemplo, el sociólogo americano Levy usa un marco de referencia lógico, en lugar de teleológico; elabora un número de «requisitos funcionales de cualquier sociedad», con lo que en efecto dice (aunque dice mucho más que sólo esto) como concibe él cuál es el más útil de emplear el término «sociedad».[36]

No estoy sugiriendo que los intentos de describir el concepto de «sociedad» sean erróneos o inútiles; lo que digo es que tales ejercicios, por importantes que sean para la sociología teórica, tienen poco o nada que ver con el análisis del tipo de datos que se dan en la investigación de campo, que es la ocupación principal de los antropólogos sociales. No forma parte de su trabajo decir que sea la «sociedad»; el trabajo que se les ha atribuido es el de explicar los datos encontrados en la investigación de campo. Pero aunque el concepto sea de utilidad limitada en su forma sustancial para los antropólogos sociales, hasta el punto que la entidad empírica a la que a veces se refiere es más adecuadamente denominada (siguiendo a Emmet) como «agregado social»,[37] es no obstante parte indispensable del instrumental analítico del antropólogo social (como de su título) en forma adjetival. De modo que debe atribuírsele una connotación mínima, por lo menos en un sentido relacional, ya que no substantivo. Es claro, me parece, que lo que el término «social» implica esencialmente es la idea de juntar, de asociar, seres humanos, y es simplemente este aspecto relacional

35. La sugerencia de Emmet de que a veces la realidad empírica denominada "sociedad" ("un número de personas que están unidas de alguna manera") debiera ser denominada "agregado social" es recomendable por muchas razones (Emmet, *op. cit.*, p. 23). Significa algo distinto de la noción de "comunidad" (la "gemeinshaft" de Tönnie, según fue desarrollada por MacIver y otros), pues el acento es sobre la residencia y cultura común "dadas", en vez de sobre un tipo especial de interrelación.

36. Levi (1952).

37. Emmet (*op. cit.*), p. 23. En otra parte escribe (p. 15): "No creo que sea generalmente una ayuda hablar sólo de "Sociedad" (con S mayúscula)... Por una "sociedad", hablando en general, queremos decir una alineación entre gente por virtud de la cual podemos concebirla como agrupada". Es evidente que según este sentido, los miembros de un agregado social en particular pueden ser miembros de un número de "sociedades" diferentes.

de la vida humana el que se indica con los términos «social» y «sociedad». La «sociedad» es simplemente el contexto en que el antropólogo social prosigue sus investigaciones; como ya se ha dicho, el análisis del concepto mismo no es necesariamente parte del trabajo del antropólogo social, el cual consiste meramente en comprender las instituciones sociales y culturales.

Los antropólogos, por lo tanto, no estudian, o por lo menos, no necesitan estudiar, la «sociedad». Pero pueden estudiar de hecho sociedades específicas, o «agregados sociales», lo cual es algo muy diferente. Lo que significa comúnmente es que estudian las instituciones sociales según los términos en que los miembros, o por lo menos parte de ellos, de un agregado social en particular se relacionan mutuamente. Las personas asociadas de esta forma se reparten normalmente un territorio común, y puede —o no— que se conciban a ellos mismos en términos unitarios. En este contexto, términos como «sociedad» o «cultura» lo que hacen es delimitar ampliamente un campo concreto de investigación etnográfica o sociológica. Mi pregunta final debe, pues, ser: ¿es posible lograr una comprensión de sociedades o culturas concretas,[38] por encima y por sobre de lo que comprendemos acerca de las varias instituciones que las caracteriza?

La respuesta a esta pregunta depende, naturalmente, de la manera en que se formule: pero en un determinado sentido puede ser contestada, a mi parecer, afirmativamente. Incluso podría defenderse, tal vez, que este tipo de comprensión es algo para lo que los antropólogos sociales están especialmente equipados. Pues si se consigue, si es posible conseguirlo, es a través de la comprensión de las creencias y valores que dominan entre la gente que se está estudiando, y el antropólogo social, que vive en la sociedad que estudia y en todo lo posible como miembro de ella, con suerte puede conseguir, o aproximarse, a este tipo de comprensión. Cuando se han aprehendido de esta forma los valores principales de la gente que se estudia, está justificado proclamar que la sociedad o cultura ha sido «comprendida», pues es sólo entonces que el investigador puede hacerse una imagen —y tal vez comunicarla a los demás— de lo que es ser miembro de tal sociedad. Naturalmente que este tipo de interpretación es extremamente arriesgada y un antropólogo puede equivocarse; es posible que otro antropólogo seleccione diferentes valores para interpretar la misma cultura, pues las predilecciones del investigador afectan necesariamente lo que ve y lo que acentúa. Pero la última palabra debe ser la de la gente cuya sociedad y cultura se estudie; no cabe duda de que el libro sobre los nuer de Evans-Pirtchard y los *Sorcerers of Dobu* de Fortune (para seleccionar sólo dos ejemplos) hubieran sido muy diferentes si los hubieran escrito otros antropólogos, pero incluso si otros los hubieran escrito, difícilmente hubieran podido dejar de señalar la importancia de la noción de filiación, que todo lo penetra, en un caso, y la ubicuidad de las creencias en hechicería, en el otro.

38. No he distinguido, ni aquí ni en otra parte, "sociedad" de "cultura", puesto que el campo empírico de la investigación etnográfica que ellos designan es uno. Ver la nota 13.

tal como hacen estos dos libros en su forma actual, La antropología social no es del todo alucinatoria. Y, como ya he observado, la clave de este tipo de comprensión no es sólo contemplar lo que hace la gente (lo cual en todo caso resulta ininteligible si se lo separa de lo que piensan), sino entender su lengua y familiarizarse con las expresiones y los valores que representa. Con estos medios el antropólogo podrá tal vez lograr hacer una descripción de la gente que estudia, en la que comunique algo acerca de cómo conciben su propia vida social, y que tenga cierta unidad y vida como obra de arte, además de como documento científico.[39]

Voy a concluir esta sumarísima inspección recapitulando los puntos principales. He examinado, en primer lugar, los tipos de cosas que estudian los antropólogos sociales, y he concluido que estudian tanto los sistemas de relaciones sociales, como los sistemas de creencias y de valores. Luego he pasado a considerar los tipos de síntesis explicativa apropiadas a estos tipos de material, y he sugerido que podían distinguirse cuatro tipos de explicación, distinción que me ha parecido útil para fines prácticos. Luego he examinado brevemente los papeles representados por estos cuatro tipos de explicación en la teoría antropológica contemporánea. Luego he preguntado hasta qué punto resultaba útil a los antropólogos sociales que se plantearan cuestiones acerca de la índole de la sociedad en general, y he sugerido que investigaciones de esta clase a menudo tendían a ser meramente definitorias, y que en todo caso los métodos de la antropología social no son particularmente adecuados para este tipo de pregunta. Finalmente, he concluido que la caracterización de culturas o sociedades en particular, según los términos de la orientación prevaleciente de los valores institucionalizados en aquéllas, es una actividad legítima de los antropólogos sociales, aunque es necesario embarcarse en ella con las debidas precauciones.

39. Este proceso de "traducción", de una cultura a otra, ha sido reconocido como una de las partes más importantes —si no la más importante— de la tarea de los antropólogos sociales. Ver, por ejemplo, Evans-Pritchard (1951), p. 61, también (para una opinión no antropológica), Berlin (1954), p. 61: "los modos de pensar de los antiguos o de cualquier cultura alejada de la nuestra, nos resulta comprensible sólo en el grado en que compartamos, en cualquier medida, sus categorías básicas".

BIBLIOGRAFIA

BEATTIE, J. H. M., 1955, "Contemporary Trends in British Social Anthropology", en *Sociologus*, Vol. V, N.º 1.
BERLIN, I, 1954, *Historical Inevitability*, August Comte Memorial Trust Lecture, N.º 1, Londres, Oxford University Press.
COLLINGWOOD, R. G., 1944, *An Autobiography*, Londres, Pelican Books.
DURKHEIM, E., 1951, *Suicide* (traducido por Spaulding y Simpson), Glencoe, Illinois, The Free Press.
EMMET, D., 1958, *Function, Purpose and Powers*, Londres, Macmillan.
EVANS-PRITCHARD, E. E., 1951, *Social Anthropology: The Brodcast Lectures*, Londres, Cohen and West.
1956, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press.
FIRTH, R., 1955, *Functionalism*, en *The Yearbook of Anthropology*, Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
FORDE, D. (ed.) 1954, *African Worlds*, Oxford University Press.
HOERNLE, W., *Philosophers and Anthropologist*. *Bantu Studies*, Vol. 14 pp. 395-408.
LÉVI-STRAUSS, C., 1953, "Social Structure", en *Anthropology Today*, Chicago, University of Chicago Press.
LEVY, M., 1952, *The Structure of Society*, Princeton University Press.
MAC IVER, R. M., 1942, *Social Causation*, Nueva York, Ginn.
MERTON, R. K., 1949. *Social Theory and Social Structure*, Illinois, Free Press.
NADEL, S. F., 1951, *The Foundations of Social Anthropology*, Londres, Cohen and West.
1956, "Understanding Primitive Peoples", en *Oceania*, Vol. XXVI, N.º 3.
1957, *The Theory of Social Structure*, Londres, Cohen and West.
PARSONS, T., 1952, *The Social System*, Londres, Tavistock Publications en colaboración con Routledge and Kegan Paul.
PIDDINGTON, R., 1950, *An Introduction to Social Anthropology*, Vol. I, Edimburgo, Oliver and Boyd.
POPPER, K. R., 1957, *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1936, *The Development of Social Anthropology*. A lecture given before the Division of Social Sciences, University of Chicago.
1949, "White's View of a Science of Culture", en *American Anthropologist* Vol. 51, N.º 3.
1952, *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen and West.
SCHAPERA, I., 1953, "Some comments on the Comparative Method in Social Anthropology", en *American Anthropologist*, Vol. 55, N.º 3.
TOULMIN, S., 1953, *The Philosophy of Science: An Introduction*, Londres, Hutchinson's University Library.
WEBER, M., 1947, *The Theory of Social and Economic Organization*. (Traducido por Henderson y Parsons.) Londres, William Hodge.
WOLF, A., 1928, *Essentials of Scientific Method*, Londres, George Allen and Unwin.

EDMUND R. LEACH

PROBLEMAS DE CLASIFICACIÓN EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Mucho de lo que habrán dicho otros conferenciantes, puede aplicarse también a la antropología social; ésta surgió como disciplina académica separada en el período de 1860 a 1865, y fue consecuencia directa del intento de aplicar los conceptos de la evolución de Darwin a los fenómenos sociales. Los axiomas básicos de la disciplina son, pues, estrechamente análogos a los de la botánica y la zoología del siglo XIX. Términos como «tribu», «pueblo», «sociedad», «cultura» han sido confundidos con el concepto más biológico de «raza» y se han usado de un modo general como si poseyeran las cualidades del concepto de «especie» de Linneo, es decir, se ha supuesto que denotaban entidades totalmente separadas y perdurables en sí mismas, con cada una de ellas su propia y distintiva historia evolutiva. Se supone además, tácitamente, que cada una de estas entidades, al ser documentadas por el antropólogo, se hallan en condiciones estables. Dados tales supuestos, cobra sentido tratar de establecer una taxonomía sistemática de las entidades, basada en un principio regular de división monotética. Dicha taxonomía tiene necesariamente que ser del tipo segmentario piramidal, como el siguiente:

1) Todas las sociedades poseen, o no, sistemas de filiación unilineal.
2) Todas las sociedades con sistemas de filiación unilineal tienen un sistema matrilineal, ya un sistema patrilineal, o si no, los dos a la vez.
3) Todas las sociedades de sistemas matrilineales tienen, o no, una pauta sistemática de residencia.
4) Las sociedades matrilineales con pautas sistemáticas de residencia son virilocales, o uxorilocales, o avunculocales, etc.

Esta manera de hacer las cosas no es simplemente un fenómeno del siglo XIX. Sin ir más lejos, el año pasado (1961), un allegado cole-

ga mío publicó una detallada «Clasificación de los sistemas de filiación doble», encomiada por muchos, hecha precisamente en este estilo.

No me parece sorprendente que este modo de pensar fuera corriente por el año 1860; encuentro muy extraño que sea vigente todavía entre nosotros, un siglo más tarde. Los fenómenos de la vida real a que se aplican los categoremas de la antropología social, no tienen ninguno de los rasgos que caracterizan a las «especies». Aparte casos tan excepcionales como las comunidades de las pequeñas islas del Pacífico, en ninguna parte se encuentran fenómenos sociales con límites bien definidos. Las culturas se fusionan las unas con las otras, y son mucho más propensas a situaciones de cambio rápido que a situaciones de estabilidad; los individuos pueden, y ello ocurre con frecuencia, cambiar de identidad cultural; durante nuestra vida —en realidad en la década pasada—, han surgido docenas de sistemas políticos nuevos sin apenas ninguna raíz en el pasado y que no hubieran encontrado lugar en ninguna de las taxonomías de los sistemas políticos hechos, digamos, antes de 1914.

Parece ser, por lo tanto, que los argumentos ortodoxos de los antropólogos sociales pertenecen, en gran parte, al campo del «realismo» escolástico; se ocupan de los universales más que de las cosas. Se dedican demasiadas sutilezas para discernir la esencia universal del «matrimonio», «la familia», «los grupos de filiación unilineal», «la brujería», «el sacrificio», etc.

Entre los clasificadores antropológicos de los sistemas sociales hay, al parecer, varios puntos de vista divergentes sobre puramente qué es lo que se clasifica. Unos, aunque probablemente una minoría, creen que este tipo de raciocinio conduce al descubrimiento de características realmente existentes de cosas que existen naturalmente. Tal creencia implica que los límites entre una y otra sociedad son algo que puede definirse mediante criterios objetivos. Un punto de vista más defendible es el que se basa en el concepto de Max Weber sobre los «tipos ideales». Variedades diferentes de sistemas sociales pueden distinguirse y clasificarse en términos de «modelos»; con la conciencia, desde el principio, de que situaciones sociales empíricas nunca serán más que aproximaciones a estos estados ideales y supersimplificados. Es un estilo de análisis muy común en diversas ramas de las matemáticas aplicadas donde, por ejemplo, los movimientos oscilatorios más complejos pueden ser representados como una combinación aproximada de un número de curvas sinoidales elementales. Pero este método para alcanzar la «verdad» por medio de una serie de aproximaciones sucesivas tiene muchas desventajas. Sobre todo la de que la ortodoxia establecida se lleva la palma. ¡Un modelo de tipo ideal que sea realmente bueno puede hacerse encajar con casi todas las situaciones concebibles!

El sistema ptolemico de astronomía que se derrumbó definitivamente bajo los golpes que le asestaron Copérnico y Galileo, era uno de estos modelos de tipos ideales. Desde la antigua Grecia se había aceptado como ley natural que, los cuerpos celestes siempre debían

moverse en círculos perfectos. Construyendo una tipología de combinaciones epicíclicas múltiples, resultó posible ajustar las elipses observadas de la astronomía auténtica al dogma erróneo circular de la geometría ideal. Algunos de mis colegas parecen creer de un modo similar que determinadas conformaciones sociológicas, tradicionalmente aceptadas, son «una ley de la naturaleza». Cuando los hechos empíricos del caso parecen contradecir esta proposición, superan fácilmente la dificultad introduciendo nuevos subtipos taxonómicos de sus originales categorías ideales.

Existe otro grupo de creadores de modelos antropológicos, del que yo mismo formo parte, que considera la clasificación como un procedimiento puramente *ad hoc*. Reconocemos que cualquier clasificación útil hoy día, será probablemente un frustrante obstáculo dentro de diez o quince años, cuando los intereses de los investigadores hayan cambiado. La verdad es que en la antropología social, el clima de las ideas cambia a menudo con tanta rapidez, que es posible que un esquema clasificatorio haya ya quedado pasado de moda cuando logra la respetabilidad de aparecer impreso.

Aunque la mayoría de los antropólogos escriben y hablan como si creyeran firmemente en el valor permanente de las categorías con que operan, es bastante claro que, en el pasado, la selección de un esquema de clasificación ha dependido mucho de la moda y de circunstancias accidentales. La antropología social del final del siglo XIX tenían una predilección por el evolucionismo. Las sociedades patrilineales eran diferenciadas de las sociedades matrilineales y luego se afirmaba dogmáticamente que éstas representaban una fase cronológicamente anterior de evolución social que aquélla. La lógica según la que esto se demostraba haber sido realmente así, era bastante falaz y la «causa» principal de esta doctrina parece que fue que su originador primero, Lewis H. Morgan, había él personalmente hecho trabajo de campo en un pueblo matrilineal, los indios iroqueses del estado de Nueva York. Tenía por lo tanto intereses creados en creer que los iroqueses eran completamente «primitivos», es decir, tenían una forma de sociedad «cronológicamente temprana».

De modo similar, desde 1940, el tema dominante en la antropología social británica ha sido la clasificación de los sistemas de linaje segmentarios. Ocurrió que la primera sociedad que fue objeto de un preciso análisis formal de este estilo fue la de los nuer en el sur del Sudán. Debido a este accidente cronológico, junto con la lucidez del estilo literario de su observador, los nuer se han considerado como los que tienen un sistema de linaje patrilineal peculiarmente *puro*, y las otras organizaciones del tipo de linaje, han tendido a ser juzgadas como auténticas o falsas según en qué grado correspondan al tipo nuer. No hay ninguna razón para creer que los nuer son especialmente típicos de nada especial, y yo sospecho que si Evans Pritchard hubiera hecho su trabajo de campo en una parte diferente del mapa, nuestros prejuicios taxonómicos sobre estas cuestiones serían totalmente diferentes. Esta clase de situación es, creo, bastante conocida en otras disciplinas académicas.

Esto en cuanto al pasado, ¿y qué hay sobre el futuro?

Mi opinión personal es que los antropólogos sociales ganarían mucho si se tomaran la molestia de comprender los principios de las computadoras eelctrónicas. Lo que una computadora hace esencialmente es tomar un número limitado de factores elementales. Examina los datos que se le presentan para ver qué factores están presentes y cuáles no, explorando además la presencia o la ausencia de todas las combinaciones posibles de tales factores. Finalmente, describe los objetos de sus investigaciones en base a una agrupación pautada de factores en lugar de una lista de características aisladas, como se hace en la taxonomía monotética ortodoxa.

La taxonomía la utilizamos para ahorrarnos dificultades. Una taxonomía está basada en el supuesto de que la función y/o la historia genética establecerá límites rígidos de lo que sea prácticamente posible. Las combinaciones que son palpablemente imposibles quedan descartadas por los principios de la taxonomía. Es un mecanismo para ahorrarnos tiempo, pero la dificultad está en que es muy fácil persuadirnos excesivamente de que lo que *parece* imposible no vale la pena investigarlo. Comparado con el ahorro de tiempo ofrecido por el taxonomista, las computadoras parecen muy estúpidas, pues insisten en examinar *todas* las posibilidades. La mayoría de las veces esto es una pérdida de tiempo, pero no siempre, y ahí está el quid de la cuestión.

El respeto por nuestros antepasados académicos y por nuestros superiores vivos, nos hace respetar las categorías y clasificaciones que ellos establecieron y respetaron. Un caso pertinente en antropología es el que nos ofrece el dogma vigente desde hace treinta años de que «el sistema nayar es el ejemplo más acabado de sucesión matrilineal perpetua». Radcliffe-Brown lo dijo en 1935, y desde entonces los antropólogos sociales lo han venido repitiendo. Generaciones enteras de estudiantes han aprendido esta verdad del evangelio sin considerar la posibilidad de que fuera necesario verificarla. Cuando Radcliffe-Brown hizo esta afirmación *ex catedra*, atrajo la atención sobre una serie de rasgos de la cultura nayar que él expuso como característicos de la extrema matrilinealidad de la organización nayar, y ha sido un ejemplo usado repetidamente para ilustrar la perfecta integración de los fenómenos culturales y estructurales.

Resulta que los nayar son una extensa casta hindú, residente sobre todo en el estado de Kerala (Sudoeste de la India) y desde hace veinte años se sabe que ninguno de los rasgos que Radcliffe-Brown mencionó son en realidad peculiares a la sociedad matrilineal de los nayar. Estos rasgos, junto con un entero complejo de otros detalles culturales, se hallan no sólo entre los nayar, sino también entre pueblos de la misma área que no son matrilineales. Además, los mismos nayar no son siempre matrilineales. No obstante, tan grande es nuestro respeto por la autoridad y el dogma establecido, que incluso los que tenían plena conciencia de los hechos, se mostraron muy reacios a hacer objeciones a las interpretaciones del maestro. La dificultad fue evadida con subterfugios taxonómicos. Radcliffe-Brown se había referido simplemente a los nayar. Su sucesora, la doctora Gough, exper-

ta en los hechos del caso, ha encontrado necesario distinguir nada menos que cinco subtipos diferentes en la sociedad nayar. El dogma de Radcliffe-Brown, resulta que se aplica sólo a uno de ellos. Esto es, sin duda, otro caso de epiciclos ptolomeicos.

Lo que necesitamos aquí, y en realidad en toda la antropología social contemporánea, es una saludable falta de respeto por las categorías de la ortodoxia establecida. No sugiero que el antropólogo tenga realmente que tomarse la molestia en hacer pasar su información cultural por el gaznate, libre de prejuicios, de una computadora, sino que lo necesario es que el antropólogo se aproxime a sus datos con los prejuicios de una computadora, en vez de con los prejuicios de nuestros antepasados, tal como se reflejan en las taxonomías corrientemente aceptadas. Los prejuicios de una computadora son muy simples; se limitan a decir: «Nada sabemos de antemano; inspeccionemos los hechos en observación para ver de qué modo los elementos están agrupados en pautas». La computadora, una vez investigado este problema, regresará con una «taxonomía», pero será una taxonomía puramente operacional, que satisfará esta situación en particular en esta ocasión concreta. No es, ni pretende ser, la revelación definitiva y única de una verdad fundamental.

Esto no es de ninguna manera una cuestión de importancia menor. Un enfoque según la mentalidad de una computadora a los datos de la antropología social, alteraría todo el carácter del tema. Es tradicional que los socio-antropólogos se hayan sentido siempre agobiados por la absoluta complejidad de los detalles culturales. Ha utilizado los procedimientos taxonómicos como una especie de Occams Razor, mediante la cual ha reducido drásticamente la diversidad de variables que merece ser examinada. Ha tendido a razonar que los sistemas culturales no pueden compararse como todos enteros, sólo podemos comparar «estructuras sociales», lo que es bastante parecido a decir que el análisis completo de un cuadro de Boticelli es muy difícil, pero que resulta mucho más fácil ¡si miramos al cuadro a través de una pantalla de un solo color que haga resaltar sólo el encarnado!

La llegada de las computadoras ha demostrado que el análisis directo *siempre* es posible, incluso cuando la organización de los factores aislados es altamente compleja. La aceptación de este hecho debiera significar que el antropólogo social volverá a sentirse competente para manejar directamente los hechos culturales sin tenerlos que someter primeramente a un proceso de criba analítica, tal como lo requiren las taxonomías «estructurales» ortodoxas generalmente aceptadas.

BEATTIE, J. H. M., 1959, "Understanding and explanation in social anthropology", *British Journal of Sociology* 10:45-60.

BLALOCK, H. M., Jr., 1960, "Correlational analysis and causal inferences", *American Anthropologist* 62:624-31.

DRIVER, HAROLD E. y KARL F. SCHUESSLER, 1957, "Factor analysis of ethnographic data", *American Anthropologist* 59:655-64.

DUNCAN, DAVID B., 1955, "Multiple range and multiple F tests", *Biometrics* 11:1-42.

DUNN, O. J., 1961, "Multiple comparison among means", *Journal of the American Statistical Association* 56:52-64.

HEMPEL, CARL G., 1952, "Typological methods in the natural and social sciences", en *Science, Language, and Human Rights* (American Philosophical Association, Eastern Division), pp. 65-86; Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

HUMPHREYS, LLOYD G., 1957, "Characteristics of type concepts with special reference to Sheldon's typology", *Psychological Bulletin* 54:218-28.

MOORE, MARY E., 1955, "Comment on: A comparison of participant observation and survey data (Edited by A. J. Vidich and G. Shpairo, *American Anthropologist* 20:28-33)", *Ibid.* 20:576-77.

SIMON, HERBERT A., 1957*a*, "Causal ordering and identifiability", en *Models of Man* (de Herbert A. Simon), pp. 10-36, Nueva York, John Wiley and Sons, Inc. 1957*b*, "Spurious correlation: a causal interpretation", en *Models of Man* (de Herber A. Simon), pp. 37-49, Nueva York, John Wiley and Sons, Inc.

TUKEY, JOHN W., 1954, "Causation, regression and path analysis", en *Statistics and Mathematics in Biology* (editado por Oscar Kempthorne y otros), pp. 35-66, Iowa, Iowa State College Press.

TURNER, MALCOLM E. y CHARLES D. STEVENS, 1959, "The regression analysis of causal paths", *Biometrics* 15:236-58.

WISDOM, JOHN O., 1952, *Foundations of inference in natural science*, Londres, Methuen.

WRIGHT, SEWALL, 1934, "The method of path coefficients", *Annals of Mathematical Statistics* 5: 161.

STEPHEN A. TYLER

UNA CIENCIA FORMAL

> Hemos encontrado una extraña huella en la orilla de lo desconocido. Hemos inventado profundas teorías, una tras otra, para explicar su origen. Por fin, hemos logrado reconstruir la criatura que dejó la huella. Y ¡mirad! es la nuestra.
>
> EDDINGTON (1966:201)

Los antropólogos se empeñan en creer que son científicos. Se empeñan en creerlo a pesar del carácter refractario de sus datos, de lo caótico de sus métodos y de la exigüidad de sus resultados.[1] Se debe a este supuesto, más que a ningún otro, la formulación de los diversos enfoques del estudio del hombre.

DETERMINISMO, MATERIALISMO, Y MECANICISMO

Al igual que el biólogo del siglo XIX, el antropólogo se debe a una ciencia que es determinista y materialista. El antropólogo ve el mundo como Laplace. Cree que una descripción completa de un estado instantáneo cualquiera de la naturaleza, junto con todas las leyes de la naturaleza, le permitiría calcular cualquier acontecimiento del pasado o del futuro. Este tipo de supuesto es obvio sobre todo en la doctrina de la evolución, biológica, cultural u otra. Un elemento esencial en ello es la creencia en la causación, y de manera especial, en el aspecto uniformitario según el cual causas iguales producen efectos iguales.

No es necesario documentar aquí las vicisitudes del concepto de causalidad desde que Hume rechazó el componente de la necesidad. Sólo es importante observar que la noción «purificada» de causalidad como predictabilidad está subordinada a una serie muy improbable de circunstancias. Si entre dos acontecimientos se encuentra una relación causal, entonces el acontecimiento que precede debe de ser la *totalidad* de la situación previa. Dada *toda* la situación previa y *todas*

1. Deseo expresar las gracias a Marshall Durbin, Charles Hudson, y David Schneider por sus útiles comentarios sobre una versión anterior de este trabajo.

las leyes pertinentes, es posible afirmar una relación causal entre dos acontecimientos (Carnap 1966:191-5). Se reconoce que dicha predictabilidad es sólo posible potencialmente, puesto que nadie podría conocer o la situación *entera* o *todas* las leyes pertinentes. Es obvio que una versión de causalidad truncada de este modo es difícilmente compatible con la versión más simplista del antropólogo de las relaciones entre las fases en una secuencia evolutiva.

El prejuicio materialista del antropólogo es evidente sobre todo en la opinión a menudo expresada de que la antropología es una «ciencia conductista». Un principio fundamental del conductismo es que la conducta es explicable en términos mecanicistas. Según esto la conducta es simplemente una serie de reflejos que ejemplifican la ley de la causa y el efecto. Los movimientos de los cuerpos están determinados siempre por movimientos precedentes y éstos por movimientos también precedentes, en una cadena continua de movimientos corporales que culminan el movimiento original que en sí no era más que una reacción a un estímulo externo. Otro principio del behaviorismo es que aunque los humanos tengan mente, es imposible observar una mente. Lo único que se puede observar es el movimiento de los cuerpos humanos: la conducta. E incluso si estos cuerpos tuvieran mentes, éstas no afectan lo que hacen los cuerpos. Por lo tanto, cosas como las mentes —aún en el caso que existieran— no alteran la vigencia de las leyes causales. El behaviorismo representa una actitud materialista porque insiste en que el objeto de estudio debe siempre referirse a fenómenos observables independientes del observador, y en que la ley de causa y efecto gobierna las relaciones entre estos fenómenos.

Ya hemos visto que el concepto de causalidad implica algo más que la versión puramente mecanicista del conductismo, pero ¿qué sucede con la proposición de que el objeto de estudio es un fenómeno observable? En tanto que esta preferencia por los fenómenos observables significa la creencia de que las cosas sobre las que podemos obtener conocimiento son objetos físicos percibidos por nuestros sentidos, es una descripción excesivamente simplificada del conocimiento, de la percepción y del mundo externo. De los objetos físicos obtenemos conocimiento sólo como resultado de una inferencia. Cuando tenemos la sensación de «ver» algo, inferimos que hay un objeto físico que es de alguna manera el responsable de la sensación. En efecto, hacemos una inferencia doble. Nosotros «percibimos» una sensación, la sensación nos lleva a inferir la existencia de un objeto, y ello nos lleva a inferir una relación causal entre el objeto y la sensación. En consecuencia, no tenemos conocimiento directo de los objetos físicos. Es inevitable concluir que el acontecimiento que es la causa inmediata de nuestras sensaciones tiene lugar en nuestras cabezas (cf. Russell 1929: 25-103). Según ello, los adamantinos objetivos observables del conductista se desintegran en determinadas «fantasías» proyectadas hacia el mundo externo por la mente.[2]

2. Para una penetrante discusión sobre la posición conductista en lingüística véase: Chomsky (1959).

El conductismo afirma una identidad entre *movimientos* y *conducta*, es decir, los movimientos de los cuerpos *son* la conducta. Si es cierto que los movimientos y la conducta son idénticos, entonces el estudio de la conducta debiera tener una buena base física. Debiera ser, en realidad, mecanicista, pues el estudio de los movimientos de los cuerpos (humanos u otros) es precisamente el equivalente de la mecánica clásica. En esencia, la teoría del estímulo-respuesta del conductista no es más que una reformulación cualitativa de la tercera ley del movimiento de Newton: a cada acción se opone siempre una reacción correspondiente; o, las acciones mutuas de dos cuerpos sobre cada uno de ellos son siempre iguales, y dirigidas a partes opuestas (1725:14).

La reformulación conductista de este principio suprime la segunda frase y, de la primera, la condición de igualdad.[3] Según la versión conductista «para cada estímulo hay siempre una respuesta (contraria)». Si los conductistas estudian realmente movimientos, entonces el conductismo está a la par, por lo menos, conceptualmente, con otras ciencias físicas, diferenciándose de ellas sólo en la manera de cuantificar. Hay que notar que la totalidad de este esquema se basa en la identidad entre movimientos y comportamiento. ¿Es que los movimientos y la conducta son idénticos? ¿Es verdad que los behavioristas estudian realmente los movimientos de los cuerpos? La respuesta a ambas preguntas es decididamente «no». Es fácil ver que el dato de la conducta es algo más complejo que un simple movimiento. Cuando yo digo, por ejemplo, «sube corriendo la calle», doy cuenta de un «acto de conducta» (subir corriendo la calle) que implica un complejo de muchos movimientos específicos. Suponiendo, para los fines de las discusión, que haya un fenómeno analítico u observable (como el de subir corriendo la calle) que corresponda a la expresión «acto de conducta», en tal caso este fenómeno debe estar compuesto por un subgrupo del grupo de todos los fenómenos observables en una dimensión no especificada de tiempo. Un «acto de conducta» no es, por lo tanto, idéntico a un simple movimiento; es más bien un grupo o colección de movimientos simples. Dado que es así, la conducta y los movimientos no son idénticos.

Incluso si la conducta y los movimientos no son idénticos, parece todavía posible que la conducta sea por lo menos reducible en algún sentido al movimiento. Esto es simplemente otra forma de argumentar en favor de su identidad, la identidad entre la conducta y el movimiento puede salvarse si se puede demostrar que la conducta es reducible al movimiento. Que el argumento reduccionista falla puede demostrarse planteando la cuestión de si cualquier «acto de conducta» es siempre reducible al movimiento. Es decir, ¿es que cuando yo doy la descripción de «subir la calle corriendo», tiene lugar siempre la misma serie de movimientos? Esto no sólo es una imposibilidad lógica, sino que empíricamente se da el caso que identificamos dos series de conducta como si fueran idénticas, incluso cuando los movimien-

3. Tal como señala Haring (1956:107-8), la "equivalencia dinámica" entre estímulo y respuesta no se logra.

tos que hipotéticamente le debieran corresponder no son idénticos. En otras palabras, no existen criterios que nos permitan decir qué serie concreta de movimientos constituye un «acto de conducta» determinado. Por lo tanto parece que se trata no de identidad entre movimiento y conducta, sino seguramente de una forma endeble de una relación de equivalencia. La consecuencia, sin embargo, es clara: si la conducta y el movimiento no son idénticos, no podemos describir la conducta en términos de modelos mecánicos, puramente de reloj, que son apropiados sólo para el movimiento.[4] La sólida base física, que parece tener la conducta, es una mera quimera.

Dado que los conductores no estudian los movimientos ¿qué estudian? Después de más de 50 años de conductismo puede que parezca ridículo que se haga esta pregunta, pero todavía es más ridículo que no haya una respuesta obvia o disponible. Tolman (1961:6-7), por ejemplo, mantiene que «los actos de conducta» constituyen los «fragmentos» fundamentales de las conducta. «Actos de conducta» son cosas tales como «...'estornudar', 'sentarse', 'rascarse', 'pasear', galopar', 'hablar'». Al progresar del nivel «molecular» de los acontecimientos directamente fisiológicos característicos del conductismo de Watson, Tolman (1932:6-10) sugiere que estos actos de conducta son como todos «masivos... en correspondencia directa, uno a uno, con los datos moleculares de la física y la fisiología...», pero con «...propiedades que resultaran de sí mismas». Podemos estar de acuerdo con que la conducta o los actos de conducta no son reducibles a la fisiología, pero ¿qué son estas «propiedades resultantes» y qué tienen que ver con verbos como «estornudar, sentarse, rascarse»? Cuando Tolman habla de «propiedades resultantes», está refiriéndose por lo menos parcialmente a la *clasificación* de los movimientos. Para ser más precisos, los actos de conducta son simplemente convenciones lingüísticas cuya relación con los fenómenos observables comporta, como mínimo, una teoría referencial del significado. El conductista se enfrenta con un fluir no segmentado de movimiento observable. Empieza a romper o segmentar este flujo imponiendo sobre él unas arbitrarias categorías lingüísticas como la de «estornudar» y «sentarse», pero sin formularse nunca la pregunta fundamental de qué es lo que constituye «estornudar» y «sentarse». Por lo tanto, los actos de conducta resulta que no son de ningún modo actos, sino más bien «informes verbales» de actos. Esto puede que a algunos les parezca de poca importancia, puesto que estamos hablando de «estornudar» y «sentarse» y ya que nos inclinamos a creer que todos saben a qué nos referimos cuando utilizamos descripciones «a nivel tan bajo», pero ¿cuáles son las implicaciones cuando las notificaciones verbales son de la forma «x domina a y», o «el x rinde culto a sus antepasados», o «x tiene poder sobre y»? Nos sentimos obligados a preguntar «¿Qué constituye "dominar", "idolatrar", "antepasados" o "poder"?» Al fin y al cabo, es manifiesto que lo que observamos no es «dominar», «idolatrar», «antepasados» o «poder», sino otra cosa para la que inferimos

4. Esta discusión proviene de Hamlyn (1962).

estas categorías lingüísticas como denominaciones adecuadas. Por lo tanto, deberíamos dirigir nuestra atención no a las categorías, sino al proceso por el que llegamos a ellas, un proceso que está íntimamente conectado con la semántica de las lenguas naturales. En otras palabras, una descripción conductista depende de una teoría semántica; sin una teoría de la semántica es imposible ofrecer una descripción conductista. Y la consecuencia lógica es que la teoría de la semántica no puede derivar del conductismo. Todo intento de constituir una teoría semántica en base a presuposiciones conductistas está condenado al fracaso porque las presuposiciones conductistas no son anteriores a la teoría semántica, sino posteriores.

He dado respuesta a la pregunta con que he comenzado: los conductistas estudian sus propias clasificaciones lingüísticas de los acontecimientos. No obstante, si hacen su trabajo bien, acaban viéndose forzados a repudiar los principios más fundamentales del conductismo. Paradójicamente, no se puede ser conductista y estudiar la conducta.

El dogma empirista y los hechos locuaces

El trabajo de campo es parte integrante de la experiencia del antropólogo, y el paso desde el sillón de biblioteca al campo es saludado por todos como muy importante en la historia de la disciplina. Mi intención ahora no es ni empequeñecer ni desestimar la necesidad del trabajo de campo. Sin embargo, debe de señalarse que la dedicación del antropólogo hacia el trabajo de campo forma parte y es resultado de un dogma empirista. Si se quiere saber cómo es el mundo, el único modo de enterarse es ir y mirar. Por útil que esta idea haya sido para la recolección de determinado tipo de datos de la historia natural, en otros campos ha tenido efectos perniciosos. Debido a ello, los antropólogos todavía se encuentran completamente dominados por el método inductivo. «Que los hechos hablen por sí mismos» podría haber sido el lema que adornara la bandera bajo la cual los antropólogos han librado sus batallas contra la evolución unilineal, el racismo, la sociología de cátedra y los prejuicios contra los primitivos. A través de la observación aguda de numerosos casos deberían surgir las generalizaciones teóricas libres de la asistencia de concepciones previas o de cualquier cosa más que una suerte de apacible partería por parte del antropólogo. En parte, los antropólogos se han adherido a esta doctrina de los hechos locuaces porque creen que los fenómenos eternos exhiben un orden natural, y este orden natural es *descubrible* si uno aplica técnicas objetivas. El objetivo de la antropología ha sido, pues, inventar una serie de procedimientos objetivos de descubrimiento que revelen de modo más o menos automático el orden natural de los fenómenos externos. Lo absurdo de tal postura debiera ser manifiesto a cualquiera que haya contemplado un conjunto de hechos. Es una experiencia desconcer-

tante, de la que uno sale impresionado por lo mudos que pueden ser los datos si no se les acosa con preguntas. Paradójicamente, sin embargo, las respuestas resultan estar en función de las preguntas. Es decir, el tipo de pregunta que uno hace determina la respuesta. Esto implica marcadamente que el orden *descubierto* por este tipo de técnica reside en la estructura de la pregunta y no es necesariamente inherente a los datos. El orden natural que se encuentre, sea cual sea, por lo tanto, se halla en los conceptos expresados por las preguntas (Collingwood 1939:29-43). El que uno además desee creer que los datos están ordenados según el mismo modo que las preguntas de uno, es sobre todo una cuestión de gustos.

Los universales y los a priori

Puesto que los antropólogos han apoyado el dogma empirista de que la observación o la experiencia de los sentidos es la base de todo conocimiento, han evitado, como es natural, la «contaminación» de los argumentos racionalistas en favor de la existencia de un conocimiento a priori. Admitir un conocimiento a priori es afirmar que los seres humanos tienen un conocimiento incontestable, independiente de la experiencia sensorial. Aunque los antropólogos seguramente admitirían que la lógica y las matemáticas están capacitadas para ser conocimiento a priori, negarían que una parte importante del univerfuera fundamentalmente de la misma naturaleza que las matemáticas. Curiosamente, no obstante, al negar todo conocimiento a priori que no sea el matemático, condena al hombre a una suerte parcial y fragmentada de conocimiento. De hecho, a duras penas puede decirse que llege a ser conocimiento. Si todo el conocimiento se deriva únicamente de la experiencia sensorial, entonces es difícil comprender cómo podemos extrapolar hacia más allá de los lindes de la experiencia. ¿Cómo podemos dar cuenta del hecho de que podemos conocer, y conocemos, más de lo que hemos experimentado directamente? La doctrina de la experiencia sensorial no tiene en cuenta nuestra capacidad de obtener la verdad general de una proposición sobre la base de un limitado número de casos vividos. Puesto que una proposición general incluye instancias de cosas que no se han experimentado directamente, no puede basarse enteramente en la experiencia. Resumiendo, nuestras mentes ejecutan un salto de casos reales derivados de la experiencia directa a proposiciones generales. En la terminología de la lingüística moderna, podemos generar proposiciones que no hemos experimentado directamente. Esta visión tan kantiana no invalida necesariamente la importancia de la experiencia sensorial, ni olvida la importancia del conocimiento a priori. Todavía podemos afirmar que un conocimiento a priori está de alguna manera arrancado a la experiencia. De alguna manera, parece necesario vivir sensorialmente antes de poder tener un conocimiento a priori. Esto no es afirmar la prioridad, en el desarrollo, de la experiencia sensorial, sino que es sólo el

aserto de que un conocimiento a priori tiene que tener algo sobre qué funcionar. En realidad, lo que llamamos experiencia sensorial debe tener unos principios a priori que organicen los datos fragmentarios dados en la sensación. Cuando percibimos un objeto en el mundo externo, nunca tenemos experiencia del objeto entero. Inferimos regularmente las otras caras de las mesas, sillas, gente, billetes de banco y otros objetos. Nuestra experiencia sensorial de estas cosas presupone el principio de inducción y, en consecuencia, nuestro conocimiento de la validez del principio. No obstante, no podemos demostrar que el principio de inducción sea derivado en ningún modo de, o validado por, la experiencia. Argumentos similares pueden aducirse para el principio de la inferencia. Tales «leyes del pensamiento», son procesos a priori con los que nosotros clasificamos y generalizamos el conocimiento parcial e incompleto dado en la experiencia sensorial.

Los antropólogos han sido muy reacios al conocimiento a priori porque lo ven como una amenaza al concepto de la plasticidad humana y por lo tanto la liberalismo político. Se presiente que el conocimiento a priori es, de algún modo, hostil a la doctrina de la maleabilidad humana. Puesto que el ser humano está moldeado por su medio ambiente, es capaz de cambio y mejora. Puesto que su conocimiento, y por inferencia, sus hábitos y costumbres, derivan de la experiencia sensorial, sólo es necesario cambiar el carácter de la experiencia para cambiar su carácter. Es indiscutible que el conocimiento a priori representa una contención con respecto esta concepción anárquica del conocimiento humano, pero que discuta contra la plasticidad y variabilidad de los seres humanos es ridículo.

De mayor importancia para explicar tal evasión ante el conocimiento a priori es la fidelidad del antropólogo a la doctrina de la relatividad cultural. Los antropólogos tienen mala fama, justificadamente, por su afición al caso que refuta, el ejemplo único que puede anular un universal. En la medida en que el ataque ha sido dirigido hacia la demolición de «los universales sustantivos», es un procedimiento científico legítimo. No obstante, «los universales sustantivos» no son universales en el sentido estricto de la palabra, son simplemente generalizaciones empíricas.[5] Como todas las generalizaciones empíricas, son fáciles de refutar por hechos que no se ajustan a ellas. Pero, si los universales son algo distinto de las generalizaciones empíricas, es decir, si son ideas abstractas, en tal caso no pueden ser refutados por hechos empíricos. Dado que una característica del universal es que no sea un objeto experimentado por medio de nuestros órganos sensoriales, reconocer que sea posible conocer un universal es admitir un conocimiento a priori. En mi opinión, los antropólogos

5. Esto parece ser la fuente de cierta confusión sobre el rol de los universales en la gramática transformacional. Chomsky a veces habla como si los universales fueran generalizaciones empíricas (1965:35-36), pero otras veces (27-30, 117-118) especifica claramente la distinción entre los universales y las generalizaciones empíricas. Por otro lado, los llamados universales de Greenberg (1963) son realmente generalizaciones empíricas.

debieran seguir la pista iniciada por los lingüistas a la busca de universales de esta clase. En un intento de una lista parcial de tales universales, sugiero los siguientes modos de pensar pan-humanos: categorización (clasificación), inducción, causalidad, inferencia, analogía y metáfora.[6] Incluso es posible que todos ellos se pudiera reducir a la clasificación y relación (clases y relaciones) o, como sugirió Lenneberg (1967: 331-336), a categorización, diferenciación y transformación.[7] Cuando estudiamos una cultura en particular, nos interesa la manera en que estos modos formales de pensar son usados por los nativos para generar una serie de proposiciones sobre el mundo.

Contingencia y necesidad

El pensamiento antropológico está impregnado por una persistente dualidad que ha tomado muchas formas de expresión.[8] Como decían de Dios los antiguos visionarios védicos, aunque le conozcamos con diversos nombres, él es uno, de modo similar esta dualidad tiene muchos nombres para un solo concepto subyacente. Lo hemos conocido como: competencia *vs.* actuación (Chomsky 1965); lengua *vs.* habla (de Saussure 1959); mecánico *vs.* estadístico (Lévi-Strauss 1967); ideológico *vs.* fenoménico (Goodenough 1964); formal *vs.* funcional (Lounsbury 1964); eidos-ethos *vs.* sociológico (Bateson 1936); jurídico *vs.* doméstico (Fortes 1949); cultura *vs.* pautas de conducta observada (Schneider 1968); sagrado *vs.* profano (Durkheim 1915); determinístico *vs.* estadístico (Buchler y Selby 1968). En términos kantianos, todos

6. Si se arguye que, porque incluya de este modo la causalidad, he de defender un a priori sintético kantiano (es decir, un concepto a priori derivado de la experiencia), no lo negaré. Lo que estoy dispuesto a negar es que la disolución de un apriori sintético en filosofía y física moderna (cf. Reichenbach [1953:202, 208-211]) implique su disolución como universal cognoscitivo, incluso para los físicos y filósofos modernos. Este es un punto importante porque ofrece una clave para la distinción esencial entre filosofía y antropología. Me parece justificado decir que la historia entera de la filosofía puede considerarse como un ataque contra las nociones de sentido común del mundo. Una de las funciones principales de la filosofía es escudriñar las opiniones de sentido común sobre el mundo y evaluar su verdad o falsedad. Los antropólogos, sin embargo, están interesados en describir opiniones comunes sobre el mundo, sin estar primordialmente interesados en probar si son verdaderas o falsas.

7. Es interesante observar que James (1891:867-78) derivó todas estas funciones de la habilidad que la mente tiene de comparar. Según James, es esta habilidad de establecer relaciones de parecido y diferencia entre objetos ideales la que nos permiten clasificar. Puesto que la operación de comparar puede ser repetida sobre sus propios resultados, la mente toma conciencia de series y, por fin, del principio de "intermediarios saltados". Es decir, al saltarse términos intermediarios en una serie deja intactas a las relaciones. De modo similar, al sustituir clases por términos nos permite aplicar el principio de los intermediarios saltados a las proposiciones. Esto a su vez nos permite relacionar cosas que son tan remotas por naturaleza que nunca se nos hubiera ocurrido compararlas.

8. Esta sección y parte de la que sigue fueron originariamente expresadas en una charla ante el coloquio de Antropología de la Universidad de Tulane en febrero de 1969. Se ha beneficiado de las sugerencias de mis colegas de Tulane.

estos términos son más o menos equivalentes a la distinción entre el orden fenoménico y el orden nouménico. El orden fenoménico es el mundo tal y como lo conocemos; el mundo que nuestras mentes han transformado en el proceso de conocer. El orden nouménico es el mundo en tanto que es independiente de nuestro conocimiento. Esta distinción además corresponde aproximadamente a las más amplias divisiones filosóficas de racionalismo *vs.* empiricismo. La distinción fundamental, sin embargo, es la que existe entre *necesidad* y *contingencia;* es decir, entre las cosas que, como observó Leibnitz, son «verdad en todos los mundos posibles», y las que sólo son verdad en el estado de cosas dado. Estrechamente aliada a este estado de cosas hay otra distinción que tiene que ver con la índole de nuestro conocimiento del mundo. Me refiero a la distinción que hizo Kant (1787:16-19) entre el conocimiento analítico y sintético. Los juicios analíticos son aquellos en que el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido disimuladamente en el concepto de A. En juicios sintéticos, el predicado B se halla afuera del sujeto A. Los juicios analíticos, declaró Kant, no aportan nada por medio del predicado al concepto del sujeto. Un ejemplo de proposición analítica citada con frecuencia es la siguiente: «todos los hombres no casados son solteros». «Solteros» no presenta información que no esté ya contenida en el sujeto «hombres no casados». Como han demostrado Ayer (1952:77-80) y otros, aunque el uso explícito que Kant hizo de analítico y sintético fuera a menudo inconsecuente, la distinción sigue siendo válida. En la terminología de Ayer, una proposición analítica es aquella cuya validez depende únicamente de las definiciones de los símbolos que contiene, mientras que la validez de una proposición sintética está determinada por los hechos de la experiencia (1952:78-80). O, según la formulación de Carnap, hay la verdad L, es decir, la verdad lógica o necesaria establecida sobre la base de las reglas semánticas del sistema sin referencia a hechos extralingüísticos, y la verdad F (la verdad de hecho o sintético o contingente) establecida sobre la base de la observación de los hechos pertinentes (Carnap 1947:8-13).[9]

De esta distinción entre las proposiciones analíticas y sintéticas se deriva una clasificación de las ciencias en formales (por ejemplo, la lógica, las matemáticas) y fácticas (p.e., la física y la química). Como observa Carnap (1953:123-128), es precisamente la diferencia fundamental entre las proposiciones analíticas y sintéticas que explica la diferencia entre las ciencias formales y las ciencias fácticas. Las proposiciones de las matemáticas y de la lógica no deben su validez a la verificación empírica, en cambio las generalizaciones de las ciencias fácticas sí. Desde Hume sabemos que ninguna propo-

9. Carnap (1966:259-60) más tarde modificó esta opinión introduciendo una categoría de verdad "A" (analítica) que cubriera las proposiciones que no son verdad, pero que lo son a causa de los significados asignados a sus términos descriptivos, como también a los significados asignados a sus términos lógicos. Menciono aquí este cambio, porque la verdad "A" parece especialmente pertinente a los problemas que interesan a los antropólogos y lingüistas.

sición general cuya validez esté sujeta a una prueba de la experiencia puede llegar a ser cierta lógicamente. Incluso si una generalización empírica se mantiene en n-1 casos todavía existe la posibilidad de que sea refutada por el caso n^{ésimo}. Siempre es contingente. Por otro lado, si las verdades de la lógica y las matemáticas tuvieran un contenido de hecho, no podrían ser necesarias y ciertas. Por esto, al tratar de reducir todo el conocimiento a los datos sensoriales, Mill mantuvo que las verdades de las matemáticas y de la lógica eran simplemente generalizaciones inductivas basadas en un gran número de casos. Eran como un hábito del pensamiento. Éste es, naturalmente, el límite empiricista. O las verdades de la lógica y la matemática no son necesariamente verdades, o no tienen contenido fáctico. Si no tienen contenido fáctico, entonces el empirista tiene que admitir por lo menos una parte de las razones de los racionalistas en favor del conocimiento puramente apriorístico.

La cuestión en todo esto es, por lo tanto, que unos tipos de antropología pertenecen a las ciencias formales y otros a los fáctica. El cuadro I muestra la clasificación formal-fáctica de las subdisciplinas antropológicas.

Cuadro I. Distribución de las ciencias formales y fácticas en antropología.

	Formal (Necesaria)	Fáctica (Contingente)
Antropología cultural	+	—
Etnociencia	+	—
Lingüística	+	—
Etnomusicología	+	—
Folklore	+	—
Antropología social (Sociología)	—	+
Arqueología	—	+
Antropología física	—	+
Antropología psicológica	—	+
Psicolingüística	—	+
Sociolingüística	(+)	+

En la categoría formal he incluido a la antropología cultural, la etnociencia, la lingüística, la etnomusicología y el folklore porque su objeto de estudio son los códigos mentales de otra gente. Es un objeto que no está compuesto por entidades con propiedades observables físicas. En consecuencia, intentamos comprender estos códigos por medio de interpretaciones lógicas y semánticas de sus expresiones simbólicas. La sociolingüística está en una categoría especial porque puede darnos los medios para articular las ciencias formales con las fácticas. Tal articulación es discutida en la sección siguiente.

Un empirista estricto objetará inmediatamente a esta formula-

ción de la cuestión. Si las culturas son construcciones mentales, entonces cómo puedo yo tener conocimiento de ellas, puesto que yo sólo puedo obtener conocimiento de los datos sensoriales. En respuesta a esta pregunta, o insistimos con Lévi-Strauss en que todas las construcciones mentales a priori son pan-humanas y por lo tanto susceptibles de ser conocidas simplemente como una función de nuestra humanidad común, o decimos que proceden conocerse sólo por analogía. En otro lugar he mantenido que la cognición nativa (las otras mentes) es una entidad abstracta (Tyler 1969*a*). Lo que entendí mediante esta designación es que no podríamos formular proposiciones sintéticas sobre ella y que sólo podíamos formular proposiciones analíticas por analogía. Estoy dispuesto a conceder status puramente metafísico a entidades tan abstractas como cultura, lengua, cognisción nativa, otras mentes, etc. Puesto que no pueden observarse entidades abstractas en sí, la verificación no puede efectuarse mediante la referencia de los datos empíricos; la verificación sólo puede llevarse a cabo a través de la reputación de los modelos analíticos alternativos.

Para la antropología cultural, las consecuencias de esta posición tienen efectos de largo alcance. Significa que la antropología cultural no se ocupa de datos empíricos en el sentido acostumbrado. También significa que la antropología cultural no se ocupa de leyes naturales o de generalizaciones empíricas. Finalmente, significa que la antropología cultural no es una ciencia social ni conductista. Para la antropología en general las consecuencias son que no es una disciplina unificada, incluso en el sentido bastante vago y amplio de adherencia a un método científico común. La antropología contiene en su seno una dualidad al parecer irreconciliable.[10]

10. La distinción entre ciencias formales y ciencias fácticas es difícil de mantener si los argumentos en contra de la causalidad, el mecanicismo, y el materialismo son aceptados, pues, en un sentido, la fuerza detrás de estos argumentos es reducir todas las ciencias relativas a hechos a ciencias formales. Esto es así tanto en cuanto a su desarrollo como en cuanto a lo que hacen los científicos llamados empíricos (que tratan de hechos). La historia de todas las ciencias relativas a hechos es puramente la descripción de la creciente aproximación a las certezas de las matemáticas. En esencia, el objetivo de cualquier hombre de ciencia (fáctica) que se respete, es transformar su ciencia en una ciencia formal. Las ciencias fácticas se gradúan como más o menos desarrolladas según cuánto contenido de la ciencia pueda expresarse en términos puramente formales, matemáticos. Puesto que ya he demostrado que es imposible defender la visión empirista de la relación entre el que percibe y el mundo exterior, en consecuencia el científico de hechos en realidad manipula conceptos y símbolos cuyo *status* ontológico es por lo menos dudoso. Todas las experiencias, supuestamente perceptibles, del hombre de ciencia que se ocupa de los hechos, son necesariamente traducidas en otros términos que ejemplifican las relaciones ideales de clase, número, y forma no diferentes de los de las ciencias formales. A pesar de todo ello, yo sigo manteniendo que hay una diferencia entre las ciencias formales y las relativas a hechos. La diferencia es que el hombre de ciencia enterado que se ocupa de los hechos opera *como si* la visión materialista del mundo fuera correcta (el científico ignorante *cree* que la visión materialista del mundo es correcta), mientras que el hombre de ciencia formal no necesita, y de hecho no puede, hacer esta suposición.

Queda otro aspecto de esta dualidad hipostática que es pertinente a este examen. ¿No sería posible que hubiera una relación sistemática entre los hechos necesarios y los contingentes? Plantear tal relación abre inmediatamente la puerta a un examen de las propiedades dialécticas, y por lo tanto «dinámicas», de los sistemas y del análisis. Cuando los antropólogos han mantenido la distinción entre los hechos necesarios y los contingentes, han intentado relacionar los dos de alguna manera determinística, o han descartado a unos en favor de los otros. Así para los marxistas (y materialistas culturales) los hechos contingentes determinan a los necesarios. En el sistema de Durkheim, ocurre a la inversa.[11] La mayoría de los antropólogos se han contentado con dejar la flecha causal apuntando en ambas direcciones. A pesar de la continua popularidad de tales formulaciones, carecen de valor (o peor), porque oscurecen el problema real. Si concedemos que sea posible formular una serie de proposiciones empíricas que se refieran a hechos contingentes y además una serie de proposiciones teóricas que se refieran a hechos necesarios, entonces la cuestión no es si una determina a la otra, sino más simplemente, «¿cómo puede relacionarse una serie de proposiciones con la otra?» (cf. Carnap 1966:232-250). Lo que queremos es una serie de reglas de correspondencia que conecte un término de una terminología con un término de otra terminología. Las reglas de correspondencia tienen la función de conectar los términos de un modelo necesario con los términos de un modelo contingente.

Para dar un ejemplo concreto: cuando un informador afirma que una persona es un pariente tal y tal designado por un término de parentesco, traducimos el término de parentesco a un sistema de notación genealógica, tratando de determinar la clase de posiciones genealógicas denotadas por el término. Cuando intentamos redactar una regla formal para este tipo de proceso, no nos interesan hechos contingentes como la situación social o la intención del hablante. Sólo nos ocupa el proceso de la extensión genealógica. El resultado final es una descripción puramente formal, no contingente de este proceso. Es decir, hemos construido un modelo formal (necesario). Sin embargo, nuestros informadores persisten en tener en cuenta cosas que nosotros hemos dejado de lado al construir este modelo. Descubrimos que su uso de los términos actuación está a veces gobernado por hechos contingentes. Entonces sacamos un modelo para cubrir estas contengencias. La pregunta siguiente es «¿cómo relacionamos el modelo formal al modelo contingente?». Al llegar aquí, yo sugiero que relacionamos los dos modelos desarrollando un tercer modelo: un *modelo de conformidad.* Este modelo consiste simplemente en una serie de reglas de correspondencia que transforman las variables y las relaciones del modelo formal en las del modelo contingente, o *vice-*

11. Sobre este punto Durkheim no fue siempre congruente.

versa.[12] El modelo del sistema, pues, no es ni el modelo formal ni el contingente. Es, por el contrario, el modelo de conformidad.

Es interesante señalar que un modelo de este tipo parece además que resulta paralelo al tipo de proceso que los hablantes individuales tienen en cuenta en la comunicación. Es decir, corresponde al hecho de que no existen dos hablantes de la misma lengua que exhiban estructuras semánticas idénticas (Wallace 1961:20-41). Lo que debe de ocurrir en la comunicación es que los oyentes tienen acceso a un tipo de modelo de conformidad que les permite establecer equivalencias formales entre su propio descifrar semántico y el código semántico del que habla. Un modelo de conformidad, desde el punto de vista de la comunicación, es un mediador entre la competencia del que habla y la competencia del que escucha, pero lo es en términos de apreciaciones de competencia inferidas parcialmente de un modelo de actuación. En este sentido, un modelo de conformidad es lo que Chomsky y Miller (1964) llamaron un *operador de comprehensión.*[13]

En una formulación como ésta un modelo de conformidad representa, por lo menos, un intento de crear un *rapprochement* entre las teorías contextuales y referenciales del significado. En breve, la teoría contextual nos estimula a buscar «reglas de uso» e identifica el significado con la reacción que una emisión de sonidos despierta en el que la percibe. En consecuencia, el significado varía con el contexto. La teoría referencial afirma que una emisión de sonidos «se refiere» a, o trata de, algo. La palabra «árbol», por ejemplo, denota o se refiere a los rasgos característicos de todos los árboles. Si el «árbol» a que se refiere es una fabricación mental (idea) o un objeto se puede discutir, pero en el sentido en que lo uso yo no hay verdadera distinción entre objetos o ideas de objetos. Por lo tanto, a lo que se refiere una emisión de sonidos es a una idea.

Puesto que los códigos semánticos (las ideas) de dos individuos nunca pueden ser idénticos, el solipsismo es auténtico, y las «lenguas privadas» son posibles. El Wittgenstein de última época (1958) mantenía que las lenguas privadas eran una imposibilidad. En su forma más sucinta, la manera de verlo de Wittgenstein es que yo no puedo saber si he usado correctamente un término en mi lengua privada, es decir, yo no puedo saber si mi uso es consistente con mi propia definición. Por lo tanto las reglas de mi propio lenguaje son sólo impresiones de reglas. Dado que Wittgenstein equipara lengua con reglas, resulta de mi lengua privada no puede ser una lengua. Lo más que puedo decir es que tengo la impresión de una lengua o que me parece que la comprendo. Estoy de acuerdo con esto, pero sólo en lo que se refiere a la «lengua pública». En primer lugar, no es necesario asumir

12. Un ejemplo más detallado del uso de un modelo de conformación en antropología puede encontrarse en Tyler (1969*b*).

13. Puesto que presuponen un isomorfismo entre la codificación y la descodificación, los métodos de información-tratamiento de la cognición presuponen incorrectamente que los hablantes y los oyentes tienen idénticas estructuras semánticas (Cf. Reitman 1966:230-40). Algunos antropólogos cometen el mismo error cuando asumen que su descodificación de la terminología de un parentesco es isomórfica con los procesos de codificación del hablante nativo.

que la lengua (o por lo menos su aspecto semántico) consiste meramente de reglas de uso aceptadas según un acuerdo general. En segundo lugar, si defiendo esta opinión, tengo que estar dispuesto a aceptar que no soy capaz de pensar sobre mi lengua privada. Pero, puesto que mantengo que yo soy perfectamente capaz de inventar una segunda lengua privada que interpreta o explica la primera lengua privada, entonces es obvio que puedo inventar o descubrir cualquier serie de reglas que yo crea necesaria para mi lengua privada.[14] Las lenguas privadas son posibles, pues, incluso bajo la constricción de las reglas de uso. Es paradójico que las constricciones que Wittgenstein presta a las lenguas privadas pertenezcan realmente sólo al «lenguaje público». Es evidente de por sí que los lenguajes públicos tienen realmente esta cualidad de indeterminación en su aspecto semántico. Es un lenguaje público sólo es necesario que yo tenga, o dé, la impresión de comprender el lenguaje; si realmente lo entiendo o no en el sentido de Wittgenstein no cuenta. Lo que esto implica es que la gente no comunica realmente; dan la apariencia de que comunican. Esta apariencia no obstante, puede ser juzgada como más o menos adecuada en su ejecución según lo bien que se conforme con las reglas de mi lenguaje privado.

A pesar de su predisposición al conductismo, explícita en la idea de que el significado es equivalente a las reacciones que produce en el que percibe, la teoría contextual del significado contiene también, curiosamente, una proposición hegeliana. El lema de que el significado varía según el contexto, es una forma del argumento holístico. Como el holismo hegeliano, sólo puede hacerse funcionar si se puede demostrar que los contextos son finitos. Obsérvese, además, que si las reglas de uso tienen que incorporar rasgos contextuales, es imposible incluso formular reglas, a no ser que los contextos sean finitos. No necesita demostración el probar que la entera circunstancia física o contexto de una emisión cualquiera de sonidos no resulta nunca idéntica en dos ocasiones diferentes. De modo que los contextos no pueden ser finitos. Esta es la paradoja de la teoría contextual. Puesto que la noción de contexto viola la idea de regla, no podemos propiamente hablar de significado como una regla de uso. No obstante, puesto que los humanos parecen tener en cuenta los rasgos contextuales, deben de tener algún medio de establecer equivalencias entre contextos que no son idénticos. Así como el problema más general del conductismo sólo puede ser resuelto por un método fenomenológico, igual ocurre con el del contexto.

14. Obsérvese que no pretendo que la lengua ideal, cuya función sería la de explicar mi lenguaje privado, sea ni completa ni consistente. De modo que la cuestión de si un lenguaje puede ser a la vez consistente y capaz de decir algo sobre ella misma, no es pertinente.

La mayoría de los antropólogos profesan de boquilla la creencia de que la disciplina antropológica tiene una unidad de base que se encuentra expresada en la común preocupación por el fenómeno hombre. Carecen de axiomas comunes, métodos y resultados, los antropólogos se sienten vinculados sólo por el objeto de su estudio. El primer corolario de esta creencia en la unidad es que la comprensión del hombre será el resultado de las pruebas combinadas aportadas por la psicología, la biología, la historia, la economía, la sociología, la religión y el arte. De ello se sigue que el antropólogo es libre de recurrir a cualquiera o a todas estas disciplinas cuando formula su opinión acerca del hombre. Al aprobar este método holístico en el estudio del hombre, el antropólogo resulta ser un ecléctico dedicado, pero irresponsable. Para muchos, el que la camisa de fuerza de la disciplina se afloje de tal manera, es una ventaja positiva, y en la medida en que el holismo se funda en la presuposición de que el todo es mayor que la suma de sus partes, nadie discutirá que existe la necesidad implícita de una visión del hombre que trascienda e integre las visiones parciales, incompletas y fragmentadas del hombre, tal como es representado por las otras disciplinas académicas. El problema es si las implicaciones del holismo son consistentes con la ciencia. Tanto Hegel como Wittgenstein (entre otros) han argüido no sólo a favor de una visión holística, sino que además han demostrado la incompatibilidad inherente entre el holismo y la ciencia.[15] El que este problema no haya perturbado a los antropólogos testimonia el hecho de que los intentos de los antropólogos hacia una interpretación holística han sido, o bien enteramente mecánicos (y por lo tanto no auténticamente holísticos), o artísticos, (y por lo tanto no genuinamente científicos). El dilema de la antropología contemporánea proviene de que trata de convertirse en ciencia. Si queremos una ciencia del hombre, entonces nos tenemos que contentar con una descripción relativista en que la naturaleza del hombre esté determinada por el punto de vista académico y disciplinario del observador. Tendremos no sólo al hombre económico, sino al hombre biológico, al hombre artístico, y al hombre antropológico. Por otra parte, si queremos preservar la dedicación única de la antropología a una visión holística del hombre, no podemos permitir los grilletes de las preconcepciones de una ciencia materialista y empírica.

15. Según los términos de James (1891:862), "La realidad *existe* como un *pleno*. Todas sus partes son contemporáneas, cada una es tan real como la otra, y cada una es tan real como la otra, y cada una tan esencial en la construcción del conjunto tal como es y nada más. Pero no podemos tener una experiencia de este *pleno*, ni podemos pensarlo".

REFERENCIAS

AYER, A. J., 1952, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover).

BATESON, GREGORY, 1936, *Naven* (Cambridge: Cambridge University Press).

BUCHLER, IRA R. y HENRY SELBY, 1968, *Kinship and Social Organization* (New York: Macmillan).

CARNAP, RUDOLF, 1947, *Meaning and Necessity* (Chicago: University of Chicago Press).

1953, Formal and Factual Science. En *Readings in the Philosophy of Science*, Herbert Feigl y May Brodbeck, edits. (New York: Appleton-Century-Crofts.)

1966, *Philosophical Foundations of Physics* (New York: Basic Books).

CHOMSKY, NOAM, 1959, Reseña de B. F. Skinner, "Verbal Behavior". *Language* 35:26-58.

1965, *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass: M.I.T. Press.)

COLLINGWOOD, R. G., 1939, *An Autobiography* (New York: Oxford University Press).

DURKHEIM, EMILE, 1915, *The Elementary Forms of the Religious Life*, J. W. Swain, Trad. (London: Allen).

EDDINGTON, SIR ARTHUR, 1966, *Space, Time and Gravitation* (Cambridge: Cambridge University Press).

FORTES, MEYER, 1949, Time and social structure. En *Social Structure*, Meyer Fortes, ed. (Oxford: Clarendon Press).

GOODENOUGH, WARD H., 1964, Introduction. En *Explorations in Cultural Anthropology*, Ward H. Goodenough, ed. (New York: McGraw-Hill).

GREENBERG, JOSEPH, 1963, Some Universals of Grammar with Particular Reference to the Orden of Meaningful Elements. En *Universals of Language*, J. H. Greenberg, ed. (Cambridge: M.I.T. Press).

HAMLYN, D. W., 1962, Behavior. En *The Philosophy of Mind*, V. C. Chappel, ed. (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall).

HARING, DOUGLAS G., 1956, Science and Social Phenomena. En *Personal Character and Cultural Milieu*, 3.ª edición revisada, D. G. Haring, ed. (Syracuse: Syracuse University Press).

JAMES, WILLIAM, 1891, *The Principles of Psychology* (Chicago: Encyclopedia Britannica), 1952.

KANT, IMMANUEL, 1787, *The Critique of Pure Reason*, 2.ª ed. (Chicago: Encyclopedia Britannica), 1952.

LENNEBERG, ERIC H., 1967, *Biological Foundations of Language* (New York: Wiley).

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1967, *Structural Anthropology*, Claire Jacobsen and Brooke G. Schoepf, trad. (New York: Doubleday).

LOUNSBURY, FLOYD, 1964, The Formal Analysis of Crow-and Omaha-Type Kinship Terminologies. En *Explorations in Cultural Anthropology*, W. H. Goodenough, ed. (New York: McGraw-Hill).

MILLER, G. A. y NOAM CHOMSKY, 1964, Introduction to the Formal Analysis of Natural Languages. En *Handbook of Mathematical Psychology*, Vol. II, P. Luce, R. Bush, y E. Galanter, eds. (New York: McGraw-Hill.)

NEWTON, SIR ISAAC, 1725, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 3.ª ed. (Chicago: Encyclopedia Britannica), 1952.

REICHENBACH, HANS, 1953, The Philosophical Significance of the Theory of Relativity. En *Readings in the Philosophy of Science*, Herbert Feigl y May Brodbeck, edits. (New York: Appleton-Century-Crofts).

REITMAN, WALTER R., 1966, *Cognition and Thought* (New York: Wiley).

RUSSELL, BERTRAND, 1929, *Our Knowledge of the External World* (New York: Norton).

SCHNEIDER, DAVID M., 1968, *American Kinship* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall).

SAUSSURE, FERDINAND DE, 1959, *Course in General Linguistics*, Wade Baskin, trad. (New York: Philosophical Library).

TOLMAN, EDWARD C., 1932, *Purposive Behavior in Animals and Men* (New York: The Century Co.)
TYLER, STEPHEN A., 1969*a*, The Myth of P: Epistemology and Formal Analysis. Será publicado en *American Anthropologist*.
1969*b*, Comments on Alan R. Beales, "Dravidian Kinship". Será publicado por la University of Texas Press.
WALLACE, A. F. C., 1961, *Culture and Personality* (New York: Random House).
WITTGENSTEIN, LUDWIG, 1958, *Philosophical Investigations*, 2.ª edición, G. E. M. Anscombe, trad. (New York: Macmillan.)

EMILIO DE IPOLA

ETNOLOGÍA E HISTORIA EN LA EPISTEMOLOGÍA ESTRUCTURALISTA[1]

En los análisis de C. Lévi-Strauss, la reflexión epistemológica ocupa un lugar cuya importancia —capital— depende de su propia ambigüedad. Por una parte, parece querer *repetir* la visión formal del quehacer antropológico: así, por ejemplo, «es necesario adoptar un punto de vista estructuralista», escribe C. Lévi-Strauss, para plantear, y resolver después, los problemas epistemológicos que plantea la definición del concepto de estructura.[2] En este sentido, se podría decir que el análisis epistemológico llega hasta hacer suya la vocación *mimética* que, según confesión del mismo C. Lévi-Strauss, sería constitutiva del método etnológico: como éste último, la epistemología lévi-straussiana se proclama, también, *estructuralista*. Pero, por otra parte —y a diferencia del método estructural, que hace de una cierta distanciación en relación a sus objetos la condición de su inteligibilidad— esta epistemología está *articulada* al discurso etnológico y, en gran parte, forma un solo cuerpo con él: en efecto, todo ocurre como si la lógica particular del quehacer teórico exigiese, en ciertos lugares estratégicos, el recurso a la instancia epistemológica.

Exterior e interior al mismo tiempo al objeto tratado, la epistemología lévi-straussiana adquiere su eficacia de este doble estatuto. En cuanto a la *naturaleza* de esta eficacia, está claro que no podría ser otra que la de una *ideología teórica*, de la cual encontramos aquí las propiedades formales, o sea su quehacer especulativo y la articulación «funcional» a su objeto.[3] Nos permitiremos, pues, adelantar la hipó-

1. Trabajo extraído de un estudio consagrado al análisis estructural de C. Lévi-Strauss.
2. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 306.
3. Cf. L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire Le Capital*, t. II, Paris, F. Maspero, 1965, pp. 68-69; (Hay tr. esp. siglo XXI, México), T. Herbert, "Pour une théorie générale des ideologies", en *Cahiers pour l'analyse*, n.º 9, "Généalogie des Sciences", Paris, Seuil, 1968, pp. 74-92; A. Badiou, "La (re)-commencement du matérialisme dielectique", en *Critique* n.º 240, Paris, Ed. de Minuit, mayo 1967, p. 449.

tesis de que *esta epistemología es exactamente la ideología que necesita la práctica antropológica estructuralista*. De todas maneras, esta afirmación se tiene que demostrar.

Para esto escogeremos como punto de referencia un solo tema esencial, de todos modos, de la epistemología lévi-straussiana: el de las relaciones entre la antropología estructural y la historia. Evidentemente, esta elección no tiene nada de inocente: en efecto, nos proponemos demostrar que esta epistemología produce los efectos ideológicos que se esperan de ella precisamente a través del desarrollo de una cierta concepción de los lazos entre etnología e historia. O, lo que es lo mismo, que el papel esencial de esta concepción es *garantizar* las opciones y las exclusiones teóricas del estructuralismo antropológico.

* * *

El pensamiento de C. Lévi-Strauss parece estar obsesionado por el «problema» del conocimiento histórico. Las cuestiones que versan sobre el objeto de esta disciplina, sobre sus conceptos, sus métodos, sus reglas de demostración, y sus procedimientos de investigación, aparecen constantemente en los escritos de C. Lévi-Strauss como un eterno contencioso jamás resuelto definitivamente. Esto permite preguntarse por las razones *teóricas* de este debate recomenzado periódicamente; de hecho todo induce a creer que este «diálogo» con los historiadores no es en el fondo más que el síntoma de una dificultad específica del estructuralismo antropológico; efectivamente, podríamos decir que el retorno intermitente y pertinaz a la cuestión del conocimiento histórico deja ver, en C. Lévi-Strauss, un esfuerzo siempre renovado —y siempre insatisfecho— para dominar un fallo teórico que la historia hace aparecer insidiosamente en el seno de la problemática estructuralista.

Ahora bien, este diálogo no es nada armonioso: en C. Lévi-Strauss, la historia se define tanto como un quehacer indispensable para el conocimiento de cualquier objeto social, como una disciplina totalizadora cuyas ambiciones son tanto menos justificadas cuanto que no podría ser considerada en sentido estricto como una ciencia verdadera.

Sin embargo, esta ambivalencia no está más que implícita en el artículo de la *Anthropologie Structurale* dedicado a las relaciones entre la historia y la etnología.[4] Este trabajo se enfrenta a una dificultad referente a la clasificación de las ciencias sociales y humanas: se trata en este caso de proponer un criterio que deje bien sentada la diferencia específica entre la perspectiva etnológica y la perspectiva histórica. El fin explícito de este artículo es deshacer un cierto número de malentendidos que dificultan la colaboración, no sólo deseable, sino también indispensable, entre la investigación antropológica y la inves-

4. *Anthropologie structurale*, Cap. Primero: "Introduction: Histoire et ethnologie", publicado antes con el mismo título en *Revue de métaphysique et de morale*, año 54, n.º 3-4, pp. 363-391. (Hay trad. esp., Eudeba, Buenos Aires).

tigación histórica. Sin embargo, para hacer posible una tal colaboración, hay que precisar antes la competencia específica de cada una de las dos ciencias, y su carácter complementario. Teniendo en cuenta esta doble exigencia, C. Lévi-Strauss ofrece un primer esbozo de respuesta al problema planteado. En efecto, escribe:

> Nos proponemos demostrar que la diferencia fundamental entre las dos no es ni de objeto, ni de fin, ni de método, sino que teniendo el mismo objeto, que es la vida social; el mismo fin, que es un mejor conocimiento del hombre; y un método donde varía solamente la dosificación de los procedimientos de investigación, se distinguen sobre todo por la elección de las perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación a las expresiones conscientes de la vida social y la etnología en relación a las condiciones inconscientes (*Anthropologie Structurale*, páginas 24-25).

Este texto merece ser examinado con un poco de detalle. Encontramos cierta diferencia entre lo que podríamos llamar provisionalmente las *intenciones* del párrafo en cuestión con lo que *dice* efectivamente. En cuanto a las primeras, el texto parece querer reducir al mínimo la distancia tópica entre las dos disciplinas: lo que las distinguiría no sería más que la pequeña barrera de una diferencia referente al principio de organización de los datos. Siendo suficiente para demostrar esta diferencia la separación consciente/inconsciente, *en lo esencial* historia y etnología coincidirían: el mismo objeto, el mismo fin, el mismo método.

De todos modos, se percibe rápidamente que una convergencia tal es postulada mediante unas fórmulas bastante vagas: en efecto, ¿qué es la «vida social», este «objeto común» a las dos disciplinas? En cuanto a la identidad de objetos, a saber, «un mejor conocimiento del hombre», es evidente que formulada así puede ser asumida no sólo por la etnología y la historia, sino también por el psicoanálisis, la economía, la sociología e incluso la biología humana. De hecho, ni la «vida social» —expresión que, en rigor, no tiene ningún sentido en ninguna ciencia— ni el «conocimiento del hombre» —fórmula demasiado vaga y demasiado general para servir como principio de taxonomía— permiten poner en claro las coincidencias eventuales entre la etnología y el conocimiento histórico.

Por el contrario, y mirándolo más de cerca, la diferencia referente a los *objetos teóricos* de las dos disciplinas que el texto citado «saca a relucir» es fundamental; en efecto, la oposición consciente/inconsciente no es un simple principio de clasificación de los datos empíricos. Tomada en serio, supone en cada caso la creación de una *teoría* (de una teoría de la consciencia en el caso de la historia, de una teoría del inconsciente en el de la etnología), teoría que conduce en cada disciplina a la producción ordenada de un objeto de análisis específico y, por consiguiente, a unos «datos» absolutamente distintos. Ahora

bien, es esta separación propiamente teórica la que impide postular cualquier identidad de objeto entre las dos disciplinas.

Esto no es todo. El texto afirma además que la etnología se presenta como ciencia de las «condiciones» y la historia como ciencia de las «expresiones» de la «vida social». Además de que esta precisión confirma la diferencia de objeto entre las dos ciencias, nos podemos preguntar aquí si, para C. Lévi-Strauss, estas «condiciones» no son precisamente las *condiciones de estas expresiones*, es decir, si no son, al mismo tiempo, los *principios de inteligibilidad y de realidad de estas expresiones*, o bien si se trata, de hecho, de otra cosa. Será necesario volver más tarde sobre esta cuestión que sin duda es fundamental. De todas maneras, hay una cosa segura: entre estas condiciones y estas expresiones hay la relación, tan apreciada por C. Lévi-Strauss, entre lo *oculto* y lo *manifiesto*, o sea, entre la *esencia* y las *apariencias*. Todo el artículo que analizamos presupone implícitamente estas oposiciones, de las cuales es claramente paralela la del inconsciente y la conciencia.[5]

Esencia-apariencia, oculto-manifiesto, inconsciente-consciente, estas parejas de tan clara solidaridad no agotan, de todas maneras, el sistema de oposiciones entre el análisis etnológico y el análisis histórico. O, mejor dicho, permanecen subordinadas a una oposición fundamental que el artículo de la *Anthropologie Structurale* indica bastante claramente, pero sin insistir demasiado en ella.

Efectivamente, en otros párrafos del mismo trabajo, C. Lévi-Strauss define el objeto de la historia como el de «constatar los fenómenos sociales en función de los *acontecimientos* en los cuales se encarnan, y de la forma como los individuos los han pensado y los han vivido»; en cuanto al de la etnología, sería el de sacar a la superficie las estructuras inconscientes que subrayan a estos fenómenos.[5] Así, se encuentra planteada una nueva oposición, a saber, la que hay entre *estructura* y *acontecimiento*, oposición cuyo alcance teórico se va a mostrar decisivo, pero que aquí no está enunciada más que como un nuevo principio de taxonomía: etnología e historia difieren también en que se centran, respectivamente, sobre cada uno de los extremos del eje «estructura/acontecimiento», añadiéndose este par de oposiciones a las precedentes.

Aunque las conclusiones del primer capítulo de la *Anthropologie Structurale* se detienen aquí, el problema no está resuelto. Trabajos posteriores reabrirán el debate, sobre todo el capítulo IX de *La pensée sauvage* y el artículo titulado «Les limites de la notion de structure en ethnologie».[7] Pero aquí el «tono» de la discusión habrá cambiado totalmente: el diálogo se convertirá, sobre todo en *La pensée sauvage*, en una verdadera polémica y el espíritu de colaboración dejará lugar,

5. Cf. por ejemplo, pp. 28 y 29: la estructura inconsciente es definida aquí como *subyacente* a cada institución y a cada costumbre.

6. *Ibid.*, pp. 28 y 31.

7. En R. Bastide, ed., *Sens et usage du terme structure*, Janua Linguarium, n.º XVI, 1962.

en C. Lévi-Strauss, a la voluntad de tomar distancias teóricas frente el conocimiento histórico.

Ahora bien, el objetivop rincipal de la crítica lévi-straussiana es, en *La pensée sauvage*, la noción de acontecimiento. Las objeciones de C. Lévi-Strauss se refieren sobre todo a las pretensiones de ciertos historiadores y filósofos de la historia de que la investigación histórica tendría, sobre la de las demás ciencias, el privilegio de dar el conocimiento de este «concreto» y de esta «riqueza» delante de los cuales las demás disciplinas (comprendidas las disciplinas «estructuralistas») se deben inclinar. Esta pretensión no es, para C. Lévi-Strauss, más que el producto de un malentendido referente a los procedimientos del método histórico y, particularmente, a los operaciones referentes a la reconstrucción de los «acontecimientos». En efecto,

> ...por hipótesis, el hecho histórico, es lo que realmente ocurrió, pero ¿dónde ocurrió alguna cosa? Cada episodio de una revolución o de una guerra se reduce a una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos expresa evoluciones inconscientes y éstas se reducen a fenómenos cerebrales, hormonales o nerviosos, de los que las referencias son de orden físico o químico... por consiguiente, el hecho histórico no viene más *dado* que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo constituye por abstracción y como bajo la amenaza de regresión al infinito. (*La pensée sauvage*, p. 340).

Es, pues, una ilusión suponer que una tarea así nos puede restituir la totalidad de lo real histórico: el acontecimiento, esta unidad de análisis de la investigación histórica, no es más que el producto, a su vez, de un conjunto de operaciones metodológicas que implica, como cualquier otra tarea analítica, la abstracción y la selección de los elementos juzgados pertinentes. Tales operaciones detienen esta «atomización» de lo real, de la cual la historia, según C. Lévi-Strauss, presentiría confusamente la amenaza.

Además, la idea de que la historia posee el privilegio de captar el devenir de las sociedades humanas como un desarrollo continuo y lineal, no resiste el análisis desde que nos hemos dado cuenta de que está obligada, como las demás ciencias, a servirse de un *código* para interpretar sus objetos. En lo referente a la investigación histórica, la única diferencia se refiere a la especial naturaleza de este código: en efecto, está compuesto por *clases de datos*, de los cuales cada uno define lo que C. Lévi-Strauss llama una «parcela» de la historia. Ahora bien, la significación de cada hecho histórico no depende en última instancia más que de la periodización utilizada: milenaria, secular, anual, diaria, etc.:

> ...cada código remite a un sistema de significación que se puede aplicar, por lo menos teóricamente, a la totalidad virtual de la historia humana. Los acontecimientos que son significativos para un código no continúan siéndolo para otro. Codificados en el

> sistema de la prehistoria, los episodios más famosos de la historia moderna y contemporánea dejan de ser pertinentes... (*Ibid.*, pp. 344-345).

Así, la ilusión de la «continuidad histórica» se desvanece, y los acontecimientos sólo son significativos si se remiten a un sistema de referencia cuyo carácter discontinuo y clasificatorio es evidente. Ahora bien, ya que no hay un solo sistema de referencias posible, sino que hay varios, tenemos que admitir la existencia —real o virtual— de una pluralidad de historias desglosadas cuyo poder explicativo es, por otra parte, inversamente proporcional a la cantidad de información que llevan:

> La historia biográfica y anecdótica, que está en el sitio más bajo de la escala, es una historia débil, que no contiene en sí misma su propia inteligibilidad, que aparece sólo cuando se la transporta en bloque al interior de una historia más fuerte que ella...; pero es la más rica desde el punto de vista de la información... Esta información se esquematiza, después se difumina y finalmente se suprime cuando se pasa a historias cada vez más «fuertes» (*Ibid.*, p. 346).

De este modo, el historiador tiene que escoger forzosamente entre una historia explicativa —pero pobre desde el punto de vista de la información— y una historia descriptiva —pero sin alcance explicativo.

Por consiguiente, nada de privilegios para el conocimiento histórico. Pero esta vez C. Lévi-Strauss no se contenta con hacer «volver a filas» a la historia; la voluntad de desmitificar el trabajo del historiador se acompaña ahora de una verdadera puesta en duda del estatuto científico de esta disciplina. Y las objeciones principales de C. Lévi-Strauss versarán siempre sobre los criterios de constitución del acontecimiento histórico.

En efecto si, como se ha mostrado, una construcción tal procede necesariamente por selección y abstracción de las variables pertinentes; si debe, además, referirse a un código cronológico para definir el nivel de significación del fenómeno analizado, *lo que contempla no es ni más ni menos que la individualidad y la irreductibilidad de cada hecho histórico.* Para el historiador no hay «hechos generales»: el acontecimiento histórico es siempre único, singular, nuevo, y lo que interesa a la investigación histórica es precisamente esta novedad: *la historia se proclama ciencia de lo individual.*

Pero aquí se plantea un problema. Pues, queriendo llegar a una individualidad así es precisamente como se corre el peligro de perderse en esta «regresión al infinito» que hemos citado anteriormente. Así, nos encontramos de nuevo llevados a preguntarnos acerca de los criterios de que se sirve el historiador para identificar y definir sus unidades de análisis. Respecto a eso, C. Lévi-Strauss escribe:

> ...lo que hace posible la historia es que un subconjunto de acontecimientos puede tener, en un período dado, la misma sig-

nificación aproximadamente para una serie de individuos que no necesariamente han vivido estos acontecimientos, y que pueden incluso considerarlos a varios siglos de distancia: la historia no es pues nunca la historia, sino la historia para (*Ibid.* p. 341).

Así, independientemente del código utilizado, si la historia consigue significación es porque esta significación le es dada *por adelantado* por los actores o por el mismo historiador (que, en otro plano, es también un agente histórico). Pero tanto el uno como el otro permanecen ineluctablemente prisioneros de su propia percepción del dato histórico y, esta percepción, que es al mismo tiempo *concesión de sentido*, constituye forzosamente el punto de partida, tanto de la *acción* como el *conocimiento* histórico.

En «Les limites de la notion de structure en ethnologie», C. Lévi-Strauss desarrolla una visión coherente con la de *La pensée sauvage*. Aquí define el objeto de la historia como:

> ...la forma particular de vivir la temporalidad por parte de un sujeto. Lo que nos lleva a decir, por una parte, que no existe proceso más que para un sujeto comprometido en su propio devenir histórico, o más exactamente, en el del grupo del cual es miembro y, por otra parte que, en un grupo dado, los procesos son tan numerosos —y distintos unos de otros— que existen subgrupos de identificación: para un aristócrata o para un «sans-culotte», la Revolución de 1789 no es el mismo proceso; y no existe un «metaproceso» integrador de esas experiencias irreductibles más que para un pensamiento histórico posterior y correspondiente a la sección de un grupo que da un lugar a la revolución en su propia perspectiva histórica (*Op. cit.*, pp. 44-45).

Así pues, tanto la unidad de cada acontecimiento como la pretendida continuidad de cada proceso, nos llevan a las miras intencionales de los sujetos: la condición de posibilidad del conocimiento histórico reside en la eficacia permanente de una *conciencia* (la del grupo o la del historiador) que, en este caso, *es siempre constituyente*.

Vemos también que las «expresiones conscientes» de los fenómenos sociales no son solamente el *objeto* de la historia. Son también su punto de partida y su fundamento implícito. Ahora bien, tal complicidad con «la enemiga secreta de las ciencias del hombre»[8] no funciona sin poner en duda el estatuto científico de la historia. Para C. Lévi-Strauss, en efecto, la conciencia es el lugar privilegiado del desconocimiento; no podría estar en la base de ningún saber riguroso; al contrario, todo saber se constituye *a pesar de* ella y *contra* ella.[9]

8. Lévi-Strauss habla de la conciencia precisamente en estos términos en su artículo "Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines", en *Aletheia*, n.º 4, mayo 1966 p. 194. (Publicado anteriormente en la *Revue internationale des Sciences sociales*, vol. XVI, n.º 4, 1964).

9. Efectivamente, no es cuestión de desconocer la importancia y la pertinencia de esta convicción. Se nos revela como uno de los aspectos más positivos del pensamiento de Lévi-Strauss. Por el contrario, es una lástima que el "principio de la no-conciencia" —que no es más que un postulado *metodológico*— se

Tanto si el historiador ejerce su espíritu de crítica sobre las manifestaciones más inmediatas y confusas de los fenómenos sociales, como si no se contenta con las razones aparentes de una acción o de una empresa histórica, de todos modos permanece prisionero desde el principio del acto intencional por el cual constituye los conjuntos significantes que serán el objeto de su análisis.

Esto no es todo. Si, por una parte, la investigación histórica opera por selección y abstracción de datos —sirviéndose, además, de una codificación discontinua— y si, por otra parte, continúa no obstante centrada en la aprehensión del antes y el después,[10] resulta necesariamente que, entre dos unidades (dos acontecimientos) así constituidas, se sitúan siempre una multitud de datos intermedios que, por necesidades de la causa, el historiador prefiere no tener en cuenta. Pero esto es confesar que ninguna ley general, ninguna relación constante, en fin, *ninguna necesidad inmanente a sus objetos*, no puede aprehenderse ni explicarse por el conocimiento histórico; es reconocer que no existe regularidad o recurrencia —al nivel de la historia— que no quede afectada siempre por un coeficiente irreductible de imprevisibilidad, o sea de *contingencia*.[11]

Como compensación, esta contingencia está reducida por el análisis estructural desde el momento en que, poniéndose de entrada fuera de los acontecimientos, aborda el único espacio donde se sitúan los determinismos que regulan el hecho humano, a saber, el inconsciente estructural.[12] Podemos añadir, pues, una nueva dicotomía a las precedentes: por el tipo de conocimiento que cada una de ellas produce, etnología e historia pueden oponerse también en términos de la pareja *necesidad/contingencia*.

Ahora bien, este nuevo criterio taxonómico no es interior al campo de las ciencias: de hecho —y según confesión del mismo C. Lévi-Strauss— separa los campos de lo científico y de lo no-científico, pudiendo pertenecer al primero sólo el quehacer teórico que consiga establecer relaciones necesarias entre los dos objetos que analiza.[13] De donde se desprende esta conclusión muy coherente: en última instancia, *la historia no es una ciencia*. Conclusión que *La pensée sauvage*

---

presenta a menudo bajo la forma de una tesis antropológica; este malentendido está en la base de la teoría lévi-straussiana del inconsciente (cf. P. Bordieu, J. C. Chamboredon, J. C. Passeron, *Le métier de sociologue*, Mouton-Bordas, 1968, p. 38).

10. Cf. *La pensée sauvage*, p. 342.

11. Cf. L. Sebag, *Marxisme et structuralisme*, París, Payot, 1964, p. 137 (nota). (Trad. cast., México: Siglo XXI.)

12. Recordemos que Lévi-Strauss define el inconsciente como "un conjunto de constreñimientos de naturaleza psicológica y lógica que dan forma a todo pensamiento y que se encuentran sustancialmente idénticos en todo espíritu humano, antiguo o moderno, primitivo o civilizado" ("La Antropología, Hoy: entrevista a Claude Lévi-Strauss (por Eliseo Veron), en *Cuestiones de Filosofía*, I, nº 2-3, Buenos Aires, 1962, p. 161.)

13. "...Toda la ciencia está construida sobre la distinción de lo contingente y lo necesario, que es también la del acontecimiento y la estructura..." (*La pensée sauvage*, p. 32) (Trad. cast., México: F.C.E.)

evita anunciar de forma explícita, pero que *Le cru et le cuit* expresa sin la menor ambigüedad:

> A despecho de los esfuerzos tan meritorios como indispensables para acceder a otra condición, una historia clarividente tendrá que confesar que nunca escapa del todo a la naturaleza del mito. (*Op. cit.*, p. 21).

En lo concerniente al *estatuto teórico* del conocimiento histórico, tenemos que considerar el texto que acabamos de citar como la última palabra de la epistemología lévi-straussiana. De todas maneras, esto no quiere decir que el análisis estructural excluya por principio toda aportación proveniente de la investigación histórica. Lo cierto es más bien lo contrario: incluso en *La pensée sauvage*, C. Lévi-Strauss considera aún a la historia como una investigación «complementaria» a la de la etnología estructural.

De todos modos, aquí no hay ninguna contradicción: el papel de complemento que juega el quehacer histórico en relación a la antropología estructural, queda limitado al plano de la *información empírica;* en este sentido, la historia cumple una función análoga a la de la encuesta etnográfica : facilita las informaciones que necesita la investigación etnológica para la construcción de sus modelos.[14] Puede también «suplir» las lagunas del método cuando se trata de analizar un objeto aislado (es decir, un objeto que no puede ser interpretado como una variante en un grupo de transformaciones en razón de la ausencia de términos de comparación).[15] En este caso, la información histórica —igual que la encuesta etnográfica— puede facilitar el desciframiento de las significaciones pertinentes.

En nuestra opinión, debemos entender en este sentido la afirmación de C. Lévi-Strauss de que «la historia es un método el cual no corresponde un objeto diferenciado», método «*indispensable para inventariar la totalidad de los elementos de cualquier estructura, humana o no humana*».[16] De hecho, las aportaciones del quehacer histórico sólo son necesarias para *completar un inventario*, o sea, para ofrecer los datos empíricos indispensables para la elaboración de los métodos teóricos. Así se comprende que no tenga objeto propio: constituye más bien una *etapa* de no importa qué investigación, tanto en ciencias humanas como en las demás ciencias.

De todos modos, subrayemos nuevamente que una colaboración tal no implica ninguna connivencia *teórica* del análisis estructural con los principios y los conceptos de la historia.

14. Que Lévi-Strauss hace jugar a la historia un papel parecido al de la investigación etnográfica sobresale en parte de las críticas que dirige a Propp en *La structure et la forme*, pero sobre todo de algunos comentarios de la *Leçon inaugurale* cf., p. ej., p. 10: la colaboración de la antropología y de la historia es deseable, "ya que el etnógrafo (como el historiador) trabaja en lo particular".

15. Es el caso, por ejemplo, de la gesta de Asdiwal (en *Annuaire de l'E.P.H.E.*, Section Sciences religieuses, 1958-1959, París).

16. *La pensée sauvage*, pp. 347-348. Subrayado nuestro.

* * *

Una concepción tal de la historia tiene, sin duda, un valor *crítico* incuestionable. Hace lógicamente insostenible, sino un cierto tipo de discurso teórico, sí por lo menos la sublimación ideológica de este discurso tal como es expresada por una cierta filosofía de la historia.[17] En especial, la crítica de la idea de «continuidad histórica» pone en claro el carácter ideológico de toda concepción del devenir que refleje, sobre la base de nociones tales como la de «tradición» o la —simétrica— de «progreso», las discordancias y las rupturas de los procesos históricos bajo la forma de un desarrollo ininterrumpido y lineal o, como dice M. Foucault *que permite replantear la dispersión de la historia en la forma de lo mismo.*[18] Más en general, la crítica de C. Lévi-Strauss cierra el camino a toda imagen teleológica (y, por consiguiente, teológica) de la historia y sobre todo a la más generalizada y más resistente —quizá por sus resonancias «marxistas»— de una historia concebida como el lento caminar de la humanidad hacia la instauración (o, mejor dicho, la reinstauración) de la Edad de Oro mítica del «Hombre total». En resumen: después de C. Lévi-Strauss, no queda sitio para una cierta concepción *humanista* de la historia, sea evolucionista o «existencial».

Dicho esto, nos parece que el alcance exacto de esta crítica y, más particularmente, la pertinencia de la teoría de la historia que presupone, quedan en suspenso hasta la solución de dos cuestiones esenciales, a saber:

1) El análisis de C. Lévi-Strauss, ¿significa un verdadero *corte* en relación a la concepción de la historia a la cual, de una forma justa, ataca?

2) La crítica lévi-straussiana de la historia, pertinente *de hecho*, ¿vale también en tanto que crítica *de derecho*? Dicho de otra manera, ¿hay que estar necesariamente de acuerdo con C. Lévi-Strauss acerca de la imposibilidad *de principio* de una ciencia de la historia?

Séanos permitido analizar, ya desde ahora, una respuesta negativa a cada una de las dos cuestiones; así, intentaremos demostrar:

1) Primero, que las tesis lévi-straussianas acerca del conocimiento histórico no son más que el *reverso* de las posiciones teóricas que critican. Lo que equivale a decir que entre el dicurso *crítico* (el de C. Lévi-Strauss) y el discurso *criticado* (el de los filósofos de la historia), debe ser posible descubrir una complicidad fundamental, síntoma de una *problemática común.* En cambio, creemos que la catego-

17. En particular, la de J.-P. Sartre.
18. M. Foucault, *Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, p. 31.

ría de *desmarque* (o de ruptura *intraideológica*)[19] deja bien claro el alcance de la crítica lévi-straussiana;

2) Que, *por consiguiente*, esta crítica no puede ser retenida como la puesta en duda de la posibilidad de una ciencia de la historia. En efecto, ahora podemos dar como sabido que ningún conocimiento (incluso epistemológico) nace de la simple inversión de una problemática ideológica. Vayamos aún más lejos: de hecho, lo que nos permite denunciar la raigambre ideológica del análisis lévi-straussiano, no es otra cosa que *la reflexión de la existencia en acto de una historia científica.*[20] Esta ciencia de la historia es, desde luego, el *materialismo histórico*, definido como ciencia «de los diversos modos de producción y formaciones sociales, de su estructura, de su constitución y su funcionamiento, y de las formas de transición de una formación social a otra».[21]

Ahora bien, para justificar estas dos respuestas es necesario volver a las premisas que rigen la crítica lévi-straussiana del conocimiento histórico. Retomando las conclusiones del párrafo precedente, podemos afirmar que esta crítica se apoya, de hecho, en la posición de los dos pares de oposiciones paralelas, ligadas lógicamente según la «fórmula»:

Estructura : Acontecimiento :: Necesidad : Contingencia

De todas maneras, si nos atendemos al simple enunciado de esta «fórmula», nos arriesgamos a ignorar la especificidad del pensamiento lévi-straussiano. De hecho, para saber su alcance exacto, es necesario añadir que, *en C. Lévi-Strauss*, la fórmula en cuestión presupone especialmente:

1) La *exterioridad radical* del orden de la estructura y del orden del acontecimiento —siendo esta exterioridad, además, la garantía de la autonomía teórica y de la cientificidad de la tarea estructuralista.[22]

2) La existencia de una *relación específica* —y esencial— entre los dos órdenes. Efectivamente, señalemos que a la antropología estructuralista, incluso si se prohibe a sí misma toda connivencia con la

19. M. Pécheux y E. Balibar emplean el término "démarquage" —desarrollado antes por F. Regnault— para designar en particular "los perfeccionamientos, correcciones, críticas, refutaciones y negaciones de ciertas ideologías o filosofías que precedían *lógicamente* a la ruptura epistemológica *de la física*" (M. Pécheux y M. Fichhant, *Sur l'histoire des sciences*, Paris, F. Maspero, 1969, p. 10; subrayado nuestro). En principio nada impide utilizar esta categoría para tratar de problemas que pertenecen a campos distintos del de la física. Además, señalemos que hay "démarquages" que son el *efecto* (y no la previa lógica) de un corte (*ibid.*, p. 11). (Trad. cast. México: Siglo XXI.)

20. "...*La ideología es siempre ideología para una ciencia*... Sin duda, podemos *designar* formalmente a muchos discursos como ideológicos. En la práctica política no nos privamos de hacerlo. Pero precisamente porque es una designación, esta evolución *es también ideológica*. Los únicos discursos *conocidos* como *ideológicos* lo son en la *retrospección* de una ciencia" (A. Badiou, *op. cit.*, p. 451).

21. N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales*, Paris, F. Maspero, 1969, p. 7. (Trad. cast., México: Siglo XXI.)

22. Cf. el texto de *La pensée sauvage*, p. 32, citado en el nota 13, p. 28.

teoría de la historia, no le importa hacer jugar el acontecimiento como tal un rol esencial e irremplazable en su propia economía. Así, lo que *realiza* las estructuras y la que está en el origen de sus transformaciones es siempre la contingencia de los acontecimientos.[23]

De todos modos, aquí se impone una primera constatación significativa: en efecto, vemos que estos dos presupuestos están lejos de ser patrimonio exclusivo de la epistemología lévi-straussiana. Al contrario, son perfectamente recuperables por la concepción de la historia que C. Lévi-Strauss, justamente, se propone cuestionar. Bien mirado, esta es una de las enseñanzas más instructivas que se pueden sacar del debate con J.-P. Sartre, iniciado por C. Lévi-Strauss en el último capítulo de *La pensée sauvage*.[24] De hecho, es fácil ver que sobre estos dos postulados fundamentales coinciden los dos autores: la exterioridad del orden de la estructura y la del acontecimiento, así como que la relación específica existente entre uno y otro son «indisolubles» tanto para J.-P. Sartre como para C. Lévi-Strauss. A partir de esta axiomática común, los dos autores difieren solamente en que sus posiciones teóricas son exactamente opuestas, tomando uno el punto de vista de la historia (o sea, del acontecimiento) y el otro el de las estructuras. Ahora bien, «tomar el punto de vista» del acontecimiento o el de las estructuras lleva de hecho a dogmatizar acerca de la prioridad de uno o de otro. Así, se quita a priori toda posibilidad de pensar la unidad siempre-ya-dada de la misma pareja y, por consiguiente, de aprehender la problemática común que es la ley de su producción:

> Dada una formación ideológica caracterizada por una pareja de términos —escribe Alain Badiou— se llama *variante* a todo sistema trabado de nociones que, permite posponer la cuestión de la unidad de los términos de la pareja y, eventualmente, de responder a ella.[25]

Este texto deja clara la posición relativa de la crítica lévi-straussiana en relación al mismo *objeto* de esta crítica: la concepción «humanista» de la historia. De hecho las dos pertenecen al campo de variaciones de la misma formación ideológica, en el interior de la cual no hacen más que ocupar dos sitios opuestos y simétricos. En cuanto al «sistema trabado de nociones» que, en cada caso sirve para disimular la complicidad fundamental de las dos perspectivas, es fácilmente detectable en los dos autores: así, en J.-P. Sartre encontramos una «teoría de conjuntos prácticos» que, a partir de la «praxis abstracta y fundamental» del individuo aislado intenta mostrar la constitución formal de las diversas «multiplicidades prácticas» (comprendiendo las estructuras) en las cuales toda sociedad y toda historia se encarnan necesariamente; en C. Lévi-Strauss, en cambio, se llega a una teoría

23. Señalemos que esta relación es *postularia*, pero no *conocida*, por la antropología estructural. Volveremos sobre esto.
24. Cf. *La pensée sauvage*, cap. IX: "Histoire et dialectique".
25. A. Badiou, *La concept de modèle*, Paris, F. Maspero, 1969, p. 12.

del inconsciente concebido como ley formal de las «estructuras» o, si se quiere, como «causa ausente» de estos «efectos de estructura» que son los sistemas de parentesco, las formas de la vida económica, los sistemas simbólicos.[26] En los dos casos, este sistema trabado de nociones tiene como efecto propio, sino como objetivo, el borrar la mínima señal de lo que podría ensombrecer la elección inicial de los dos autores: sirve, en J.-P. Sartre, para *disolver* las estructuras en el flujo de una praxis capaz siempre de afirmar su poder y su irreductibilidad; sirve, en C. Lévi-Strauss, para reprimir a la historia, confiriendo a la mente (*Esprit*) humana las virtudes casi teológicas de la trans-historicidad y la universalidad.

Pero volvamos a este último. En una de sus obras más recientes, C. Lévi-Strauss escribe:

> Afirmando sus pretensiones de una forma tan resuelta como lo ha hecho en este libro, el análisis estructural no recusa... a la historia. Muy al contrario, le concede un lugar de primer plano: *el que lleve directamente a la contingencia irreductible sin la que no se podría concebir la necesidad*... para ser viable, *una investigación totalmente enfocada hacia las estructuras, empieza por inclinarse delante de la potencia y la inanidad del acontecimiento* (*Du miel aux cendres*, p. 408. Subrayado nuestro).

Este texto muestra la continuidad del pensamiento lévi-straussiano sobre dos puntos de capital importancia: primero, se mantiene fiel a la distinción entre la antropología estructural y la historia, expresada por la oposición «necesidad/contingencia»; después, retoma la tesis de que esta contingencia (que es la del acontecimiento) es *esencial* al cumplimiento de la necesidad (a la «realización» de las estructuras, por tanto). Examinemos más de cerca esta última afirmación.

Tomada al pie de la letra, esta tesis parece hacer del azar de los acontecimientos la condición de posibilidad (o sea, de existencia) de las estructuras. Podríamos decir también que la necesidad estructural se abre camino a través de la innumerable e inabarcable multitud de los acontecimientos. Y no es de una forma arbitraria que empleamos esta expresión: «abrirse camino».

Efectivamente, esta fórmula es la misma que Engels emplea en un célebre pasaje de su carta a Blech (21-9-1890) respecto a la eficacia de las superestructuras. Permítasenos recapitular brevemente lo esencial de la argumentación de Engels.[27]

Engels empieza afirmando que las superestructuras no tienen que ser consideradas como simples epifenómenos de la base económica: en el interior del devenir histórico poseen una acción que les es propia, pudiendo en muchos casos determinar incluso la forma de las luchas históricas. Aquí se plantea el problema clásico de conciliar esta afirmación de la autonomía relativa de las superestructuras con la tesis de la determinación, en última instancia, de la base económica.

26. Cf. "L'efficacité symbolique", en *Anthropologie structurale*, pp. 206-226.
27. Cf. el excelente análisis de este texto hecho por L. Althusser, en *Pour marx*, París, F. Maspero 1965, pp. 117 y sgs. (Hay trad. esp. Siglo XXI).

Conocemos la explicación de Engels: los diversos factores superestructurales, dice, provocan, a través de sus acciones y reacciones recíprocas, una serie infinita de acontecimientos exactos. En su conjunto estos acontecimientos son caracterizados por Engels como una «multitud infinita» de hechos *contingentes* (siendo el lazo que les uniría o bien demasiado lejano, o bien perfectamente indemostrable, por tanto *desdeñable*). Ahora bien, es precisamente a través de esta multitud atomizada de acontecimientos ininteligibles y casuales que la necesidad del movimiento económico se abre su camino, «se fraie sa voie». Al definir estos acontecimientos como contingentes (por lo menos, desde el punto de vista del conocimiento), todo lleva a creer que la economía se encuentra con que es la necesidad de esta contingencia.

Evidentemente, esta «solución» no es tal cosa. Y no lo es precisamente porque la relación entre esta contingencia y esta necesidad (entre el «azar» de los acontecimientos superestructurales y la determinación necesaria del proceso por la infraestructura económica) no está explicada —y menos, justificada— por Engels. Efectivamente, ¿cómo puede ser que una necesidad se abra camino a partir de las acciones recíprocas de un conjunto infinito e indefinido de hechos políticos, jurídicos e ideológicos (es decir, superestructurales) necesidad que, por ser la de la economía, sólo puede «adherirse» a dichos acontecimientos «contingentes» desde el exterior?

De hecho, esta *exterioridad* entre la necesidad y el azar, presente ya en el planteamiento del problema por Engels, hace imposible toda solución. Más exactamente, tendríamos que hablar de una doble exterioridad en el esquema de Engels: la del acontecimiento en relación a las determinaciones estructurales y, además, doblando la primera, la de las superestructuras en relación a la infraestructura. Ya que, en efecto, lo que Engels afirma acerca de los acontecimientos superestructurales, ¿no vale también para los acontecimientos de la infraestructura? Y esta última, ¿no produce, por su lado, una multitud innumerable de efectos exactos y «contingentes»? Pero incluso si se introdujese en su modelo el conjunto de los acontecimientos económicos, la objeción fundamental quedaría intacta: acontecimiento y estructura, concebidos como exteriores el uno respecto al otro, y oponiéndose además como lo contingente a lo necesario, quedan los dos ininteligibles e inexplicables.

Ahora bien, si nos interesa el análisis de Engels, es porque presenta sorprendentes analogías con la problemática de C. Lévi-Strauss. Aquí se plantea también el «problema» de las relaciones entre los acontecimientos y las estructuras y, como Engels, C. Lévi-Strauss refleja también la oposición entre los dos términos a partir de la pareja «necesidad/contingencia». Recuérdese el párrafo sacado de *Du miel aux cendres* que acabamos de citar: concluye con una reflexión teórica que merece ser reproducida enteramente:

> Las enseñanzas de los mitos sudamericanos nos ofrecen un valor tópico para resolver los problemas referentes a la naturale-

za y al desarrollo del pensamiento. Pues si los mitos provenientes de las culturas más atrasadas del Nuevo Mundo nos llevan sin la menor dificultad a este umbral decisivo de la conciencia humana que, en nuestra cultura marca su ascensión a la filosofía y después a la ciencia, mientras que nada parecido parezca haberse producido entre los salvajes, tendremos que concluir de esta diferencia que el peso no era más necesario aquí que allí y que estadios del pensamiento que se encajan unos a otros, no se suceden espontáneamente por medio de una necesidad ineluctable. Indudablemente, los diversos factores que contribuyen a la formación y al tipo de crecimiento respectivos de las diversas partes de la planta están en el grano. Pero «el sueño» del grano, es decir, el tiempo imprevisible que pasará antes de que el mecanismo se desencadene, no depende de la estructura, sino de *un conjunto infinitamente complejo de condiciones que ponen en duda la historia individual de cada grano, y toda clase de influencias externas.* Lo mismo pasa con las civilizaciones... (*Du miel aux cendres*, pp. 407-408. Subrayado nuestro).

Como en Engels, la necesidad estructural es exterior por principio al orden del acontecimiento, incluso si sólo puede realizarse a través los acontecimientos, es decir, «abrirse su camino». A causa de que toda serie de acontecimientos permanece irreductiblemente contingente, son posibles muchos avances distintos, finalizando en la realización de estructuras sin duda también distintas, pero que expresan siempre «propiedades fundamentales y comunes» (*ibid.*) a todas las sociedades humanas. Estos distintos avances, que hacen la historia particular de cada una de ellas, son en principio inexplicables, o sea ininteligibles, dependientes por tanto de esta «contingencia irreductible sin la cual no se podría concebir la necesidad» (*ibid.*). Sólo son permeables al conocimiento científico las propiedades necesarias, es decir, las *propiedades de estructura.*

De todas maneras, señalemos otra vez que estas propiedades permanecen como simples virtualidades mientras no son actualizadas por la acción irreemplazable de los acontecimientos. En efecto, las estructuras no se realizan más que a favor de un «conjunto infinitamente complejo de *condiciones* que pongan en causa la historia individual» de cada sociedad (*ibid.*). Ahora bien, el empleo del término «condiciones» para designar algo que de derecho corresponde a la historia y especialmente el hecho de que estas «condiciones» sean concebidas por C. Lévi-Strauss como las *condiciones de existencia de las estructuras*: he aquí algo que al plantearse evoca un problema que había sido tratado anteriormente, cuando estábamos analizando las diferencias entre etnología e historia. Recordaremos que en el primer capítulo de la *Anthropologie structurale* la etnología venía definida como la ciencia de las *condiciones*, y la historia como la de las *expresiones* de la vida social. Pero entonces se planteaba un problema: ¿cómo concibe C. Lévi-Strauss la relación entre estas condiciones y estas expresiones? Dos cuestiones que no ha zanjado el primer capítulo de la *Anthropologie structurale*, y no sin motivo.

Efectivamente, podríamos decir que la ideología estructuralista

no vive más que de cortar el camino a toda respuesta *teórica* a sus interrogantes. Ciertamente, llega a sugerir *soluciones*, pero no es una casualidad si son extremadamente vagas, incluso contradictorias: así, el primer capítulo de la *Anthropologie structurale* intenta una respuesta afirmativa a estas dos cuestiones, y sobre todo a la primera,[28] mientras que la conclusión de *Du miel aux cendres* —que viene después de los análisis críticos de *La pensée sauvage*— parece comprometerse en una vía negativa: las estructuras no serían las condiciones de inteligibilidad de los acontecimientos históricos —pues no es posible ninguna inteligibilidad que verse sobre el acontecimiento como tal, y aún menos sus condiciones de realidad — pues la realización de las estructuras depende, por el contrario, de los acontecimientos. Pero esto no tiene importancia: de hecho, estos esbozos de solución, aunque contradictorios, cumplen bien su función: la de ser el comentario *filosófico* de la imposibilidad *teórica* de dar respuestas a estas cuestiones.

> En el modo de producción teórico de la ideología, escribe L. Althusser, ...la formulación de un *problema* no es más que la expresión teórica de las condiciones que permiten una *solución* producida ya fuera del proceso de conocimiento, ya que está impuesta por instancias y exigencias extrateóricas... de *reconocerse* en un problema artificial, fabricado para servirla al mismo tiempo de espejo teórico y de justificación práctica (*Lire le Capital*, p. 66).[29]

No tendríamos nada que añadir a estas observaciones sino que su pertinencia está confirmada incluso en los casos en que esta «solución» extra-teórica asume la forma ocasional de la afirmación de la *imposibilidad de principio* de toda solución. Y, sin duda, esta especie de «pesimismo» teórico tiene unos efectos teóricos nada negligibles. Puede nutrirse de fantasmas filosóficos tradicionales (y se hablará entonces de «límites del conocimiento» y de la impotencia de la ciencia frente a ciertos problemas), o bien «vanguardistas» (y, en este caso, se recurrirá a ciertas dificultades de las ciencias físicas contemporáneas para justificar los *impasses* t-óricos de las «ciencias humanas»). C. Lévi-Strauss parece a veces tentado por la primera vía, pero toma con preferencia la segunda. Así, precisamente a propósito del problema que analizaremos, escribe:

> En cuanto al físico, los fenómenos de interferencia entre el observador y el objeto de observación se han convertido para él en mucho más que en un inconveniente práctico que afecta el trabajo de laboratorio: es un modo intrínseco de conocimiento

28. Por ejemplo, en este texto: "...es necesario y suficiente llegar a la estructura inconsciente, subyacente en cada institución o en cada costumbre, para obtener un principio de *interpretación* válido para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar el análisis lo suficientemente lejos" (*Anthropologie structurale*, p. 29). (Subrayado nuestro)

29. Cf. también L. Althusser, E. Balibar, P. Macherey, *Lire le Capital*, II, pp. 68-69.

positivo, y *que lo acerca particularmente a ciertas ramas de las ciencias sociales y humanas como la etnología, que se sabe, y acepta ser, prisionera de un relativismo parecido. Las ciencias sociales y humanas tienen también sus relaciones de incertidumbre, por ejemplo las que hay entre estructura y proceso: no se puede percibir uno más que ignorando al otro, e inversamente...*[30]

Sin duda, una vez que se ha postulado, como Engels, una separación radical entre el orden de la estructura y el orden del acontecimiento, su relación mutua —que no podríamos suponer inexistente— deviene estrictamente *impensable*. Y, ya que es imposible, ayudados por el principio de incertidumbre, de tomar al mismo tiempo el punto de vista de la estructura y el del acontecimiento, es necesario *escoger* uno y, al mismo tiempo, *excluir* el otro. Pero entonces se presenta un problema: *¿cómo justificar lo arbitrario de la elección inicial?*

Aquí es el momento de volver a hablar de la cuestión planteada al principio de este trabajo, a saber, sobre esta articulación necesaria y paradójica al mismo tiempo del discurso epistemológico y del discurso etnológico en C. Lévi-Strauss. Ahora estamos en situación de dar cuenta del rol específico que juega la reflexión epistemológica en el mismo interior del quehacer teórico. Hemos mostrado, en efecto, que el desarrollo *autónomo* de este último no es posible más que después de una serie de exclusiones radicales: clara imposibilidad de dar cuenta del acontecimiento, reducción de la temporalidad histórica en la constitución del objeto de análisis (y, por consiguiente, *ausencia de una teoría de los procesos y de las coyunturas históricas*), en resumen: imposibilidad de incorporar al espacio de la teoría todo lo que pertenece de derecho al nivel de la historia. Ahora sabemos que la problemática lévi-straussiana debe presentarse *necesariamente* con estas prohibiciones: dependen de ello su autonomía y su pertinencia.

Pero, por otra parte, la legitimación de estas exclusiones queda, por principio, fuera de las posibilidades del discurso teórico; ya hemos mostrado como este último no podía dar cuenta de las condiciones de su constitución.[31] Dicho de otra manera, *la validez de este discurso que se presenta como rigurosamente científico queda suspendida, de hecho, a la justificación de los silencios teóricos que lo hacen posible.*

Esta *falta* la viene a suplir precisamente la reflexión epistemológica. Que lo haga a través de una puesta en cuestión de la ciencia de la historia no nos puede sorprender, pues es precisamente esta puesta en cuestión la que le permite cumplir la doble función, apologética y crítica, requerida por el discurso de la teoría. Función *apologética*: la investigación *antropológica*, que trata sobre las *estructuras inconscientes* que subyacen a los fenómenos sociales, se sitúa decididamente en el campo de la *necesidad*, lugar específico de la *ciencia*. Función

30. *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*, p. 205. (Subrayado nuestro.) Cf. también "Les limites de la notion de structure en ethnologie", *loc. cit.*
31. Cf. *supra*, p. 280.

crítica: la investigación *histórica*, dedicada al análisis de las *expresiones conscientes*, que son el contenido *manifiesto* de los *acontecimientos históricos*, queda para siempre prisionera de esta *contingencia* que es la marca específica de la *anticiencia*, es decir, del *mito*.

Así se comprende que el quehacer epistemológico esté necesariamente implicado, en Lévi-Strauss, por el discurso teórico: porque permite precisamente a este discurso «mantenerse» o, mejor dicho, porque permite *mantener este discurso*, demostrando que los silencios con los que se presenta son el precio, precisamente, de una palabra verdaderamente científica. De donde, esta conclusión tan inevitable como instructiva: la negación de las contradicciones teóricas, así como la de las contradicciones históricas, se realiza también a través de la intervención de una instancia ideológica. Sólo en el caso de las primeras, esta intervención se presenta (y se disimula) bajo un rostro especial: el tranquilizador de una reflexión epistemológica. En este sentido, el caso de la epistemología lévi-straussiana es, sin ningún género de duda, ejemplar.

HUGO G. NUTINI

SOBRE LOS CONCEPTOS DE ORDEN EPISTEMOLOGICO Y DE DEFINICIONES COORDINATIVAS [1]

I

Históricamente, parece que todas las ramas del esfuerzo humano que caen bajo la categoría de ciencia han tenido un desarrollo similar. Podemos distinguir cuatro etapas: *a*) Una etapa preliminar, en la que se delinea el campo de investigación (límites disciplinarios) y existe por lo menos una formulación vaga de fines y métodos. *b*) La etapa de recolección de datos, en la que se acumula una gran cantidad de material empírico de acuerdo con los fines previamente decididos. *c*) La etapa de clasificaciones, en la que se construyen tipologías y otros instrumentos conceptuales de bajo nivel en un intento de imponer algún orden al caos de material acumulado. *d*) Finalmente, la etapa «madura» de conceptualización en la que se impone más orden a la situación mediante el intento de subsumir los datos empíricos bajo la rúbrica general de leyes que ahora pueden denominarse teorías. Sin embargo, debe hacerse notar con estas etapas o periodos no están claramente definidos y que pueden coincidir.

En el desarrollo de la antropología como ciencia hemos superado ya las tres primeras etapas y estamos ahora en el umbral de la etapa de conceptualización; en mi opinión, la antropología está en estos momentos en el periodo más crucial de su historial. Lo cierto es que, al igual que las ciencias físicas a finales del siglo XIX, la antropología está en un *impasse*. Durante los últimos cien años nuestra ciencia ha acumulado un corpus impresionante de datos empíricos, pero con excepción de algunos valerosos intentos de conceptualización, no hemos logrado imponer sobre estos datos el orden preciso para que pudiéramos despegar hacia la nueva etapa, y mucho menos hemos logrado las leyes sociales deseadas por Radcliffe-Brown (1964). Es cierto que hemos progresado desde Morgan hasta el presente, ya que

1. *Se trata de una versión revisada y ampliada de un trabajo leído en la reunión anual (1968) de la American Anthropological Association.*

hemos sabido desarrollar una serie de instrumentos conceptuales clasificatorios y tipológicos que nos han permitido hacer afirmaciones generales significativas, aunque vagas, sobre los datos empíricos de la experiencia social. No obstante, la antropología sigue siendo de carácter fundamentalmente descriptivo y atomístico, no habiéndose hecho ningún intento serio para ajustar nuestras técnicas de investigación a un marco teórico mucho más avanzado y que está a nuestro alcance. ¿Significa esto que estamos condenados a continuar haciendo lo mismo que hemos hecho durante los últimos, digamos, 60 años, desde que la antropología cristalizó como disciplina? ¿Debemos contentarnos con la idea de que, debido a su objeto, la antropología seguirá siendo para siempre fundamentalmente descriptiva y que no puede aplicar los métodos más rigurosos de las ciencias físicas? No creo que este sea el caso, ya que si los antropólogos no fueran conscientes de lo que sucede en el mundo de las ciencias físicas y sociales, no cabe duda de que la antropología se encaminaría hacia la extinción o se convertiría en parte de una «ciencia social» general o en parte de una nueva disciplina. Afortunadamente, las cosas no son así y la antropología experimenta una expansión temática sin precedentes, al tiempo que se están haciendo serios intentos para alcanzar una mayor precisión metodológica.

El camino que siga la antropología dependerá, en amplia medida, de sus relaciones con otras ciencias sociales y de la magnitud de la influencia que reciba de las ciencias físicas y de la tecnología. Con respecto a las primeras, presenciamos una ampliación de los intereses antropológicos de forma que engloban muchas áreas que tradicionalmente eran parte de otras ciencias sociales (sociología, psicología, ciencia política, historia, etc.), al tiempo que la desaparición de los pueblos semiprimitivos o primitivos nos obliga a prestar cada vez mayor atención a la urbanización, la emigración, la estratificación y muchos otros aspectos de las sociedades complejas. Estas son consideraciones importantes, pero lo que probablemente configurará el futuro de la antropoolgía como disciplina serán sus relaciones con las ciencias físicas y la tecnología. Personalmente preveo los siguientes desarrollos:

a) Metodológicamente, la antropología recibirá una influencia muy importante debido al uso de instrumentos cada vez más refinados (computadoras, grabadoras, aparato estadístico, y diversos tipos de instrumentos electrónicos) que facilitarán la observación y el análisis de los datos. Cada vez se hará más especializada y no se dará ya el caso que un solo antropólogo emprenda el estudio etnográfico de una sociedad. Los métodos de análisis más rigurosos precisarán datos más refinados lo que, a su vez, requerirá el descubrimiento de nuevos métodos de observación y de nuevas técnicas de recolección de datos. Desde este punto de vista, el estudio de sociedades o de parte de ellas se convertirá en una empresa cooperativa en la que cada investigador se circunscribirá a un área determinada. *b*) Teorías sociales de tipo general que se desarrollaron bajo el impulso del empirismo decimonónico, como el marxismo, o del racionalismo alemán, como las

teorías de Weber, se convertirán en inoperativas dado que para fines explicativos son demasiado inexactas y generales. *c*) Siguiendo a las ciencias naturales se tratarán problemas más restringidos, de alcance más limitado, pero por ello susceptibles de recibir un tratamiento más riguroso, dado que es más fácil controlar las variables existentes. *d*) Por consiguiente, el énfasis será sobre la precisión y la restricción metodológicas y teóricas; la recolección de datos primarios estará en función de los requisitos de verificación más rigurosa de la nueva teoría y de la nueva metodología. En los últimos 15 años pueden verse ya los síntomas de esto en un cierto número de corrientes antropológicas; el análisis componencial, la etnociencia, la utilización y construcción de modelos, etc., son, en gran medida, el resultado de seguir el camino de las ciencias físicas, lo que implica el paso de una posición estrictamente empirista a una posición que hace suya la frase de Einstein: la estructura de los fenómenos no puede hallarse al nivel empírico; debe considerarse como algo superimpuesto (Popper 1959: 458).

II

El *impasse* en que se halla la antropología puede ilustrrase claramente mediante la referencia a la crítica general de Nagel (1961: 447-516) sobre la teoría y los métodos de las ciencias sociales y en particular su crítica del funcionalismo de Radcliffe-Brown y Malinowski. Entre otras cosas, Nagel acusa a los científicos sociales —y con razón— de una obediencia ultraestricta e injustificable a los principios del empirismo decimonónico en la correlación de los hechos de la experiencia social, de incapacidad para desarrollar instrumentos conceptuales más exactos y de alto nivel, de no ser capaces de especificar adecuadamente los elementos categóricos (variables) del sistema y, sobre todo, de inhabilidad para aplicar la estrategia lógica correcta con el fin de poder llegar a formular «leyes sociales» significativas y realistas. Como dice Nagel:

> Es posible que en las ciencias sociales las leyes experimentales sean exclusivamente de naturaleza estadística... Si los físicos formularan sus leyes obedeciendo estrictamente lo que la observación establece sobre los fenómenos físicos, dichas leyes no tendrían forma universal sino estadística... No obstante, la forma universal que exhiben las leyes físicas es el fruto de una estrategia lógica acertada... Esta estrategia no es habitual en las ciencias sociales y ciertamente no es la que preside investigaciones que tratan de establecer relaciones de dependencia entre los fenómenos mediante la correlación de datos empíricos en bruto (Nagel 1961:504-508).

En la crítica de Nagel está implícita la incapacidad de los científicos sociales, y tal vez de los antropólogos en particular, de proporcionar las condiciones epistémicas para las explicaciones teóricas,

es decir, la estipulación de las relaciones cognitivas entre las construcciones formales (conceptos, teorías, modelos, etc.) y los datos empíricos o, para expresarlo en términos estrictamente antropológicos, la incapacidad de comprender que la estructura no se halla al nivel empírico, sino que está superimpuesta a los hechos sociales. Hay que reconocer que Lévi-Strauss (1945, 1951, 1953, 1960, 1962*b*) fue el primero en darse cuenta de las consecuencias importantísimas que se siguen de este supuesto. Radcliffe-Brown (1952*a*, 1952*b*, 1964) nos había convencido que la estructura social no era más que «el conjunto total de las relaciones sociales». No cabe duda de que la coherencia de su sistema, el carácter claramente delimitado e interrelacionado de sus elementos y lo admirable de sus fines y alcance, estimularon algunos de los estudios más perfectos y elegantes de toda la literatura antropológica, pero su concepción de la estructura social le impidió alcanzar un mayor nivel de conceptualización o marcar el camino para llegar a formular sus tan cacareadas «leyes sociológicas». La gran contribución de Lévi-Strauss fue darse cuenta de que dicha posición lleva implícitas determinadas limitaciones explicativas.

Si aceptamos los supuestos básicos de la crítica de Nagel y la concepción que tiene Lévi-Strauss de la estructura social, se sigue que la *estructura social* y las *relaciones sociales* son categorías conceptuales totalmente distintas; que el modelo o modelos que se refieren a una estructura social o a un cuerpo circunscrito de hechos sociales son supraempíricos; y que los modelos mecánicos o estadísticos representan, o están construidos a partir de, datos empíricos diferentes y que, por consiguiente, requieren métodos diferentes para su construcción. Estos supuestos básicos, como bien señaló Lévi-Strauss (1953), son los que han de permitir la construcción de una teoría adecuada de la estructura social; una teoría que esté en consonancia con los desarrollos recientes en las ciencias físicas y en las ciencias sociales.

Dado que la construción de modelos (que en antropología es prácticamente equivalente a la construción de teorías) supone la existencia de construcciones superimpuestas y supraempíricas —que jamás forman parte de los fenómenos empíricos que tratan de explicar— nos enfrentamos con el difícil problema de relacionar dos entidades epistemológicas radicalmente distintas. Este problema pertenece a la metodología general de la ciencia y es conocido con el nombre de bifurcación de la naturaleza. Los filósofos de la ciencia mantienen que en las ciencias físicas dicha bifurcación es inevitable y se ha hecho cada vez más evidente que en las ciencias sociales prevalece la misma situación, si aceptamos con Reichenbach (1951*b*), Hempel (1942, 1952), Nagel (1952, 1961) y Popper (1957) la unidad teórica y metodológica de la ciencia empírica. Si este es el caso, es en la transición en las construcciones hipotéticas a los fenómenos sociales empíricos que debemos concentrar nuestros esfuerzos para dilucidar y tal vez hallar una solución a un problema que antes afectó por igual a las ciencias físicas. En otras palabras, si queremos que la antropología pase de la etapa fundamentalmente descriptiva de clasificación a la etapa «ma-

dura» de conceptualización, no hay otra alternativa que resolver dos problemas de teoría antropológica que considero decisivos: la naturaleza y la configuración del tipo de modelo y su relación con su cuerpo de fenómenos empíricos. En este esfuerzo hemos de aclarar una serie de consideraciones teóricas directamente relacionadas con estos problemas, tales como las reglas (epistemológicas y no de transformaciones lógicas) que deben mediar entre la naturaleza supraempírica de los modelos y la naturaleza empírica de los fenómenos sociales, las bases lógicas y epistemológicas de la construcción de modelos (que nunca deben confundirse si uno quiere construir un modelo que sea el más eficiente para explicar un cuerpo de fenómenos sociales), la cualidad, cantidad y configuración de los datos que deben utilizarse para la construcción de los modelos, los componentes sincrónicos y diacrónicos de los modelos estructurales, etc.

III

A estas consideraciones fundamentalmente antropológicas subyacen diversos conceptos básicos que deben analizarse escrupulosamente en un contexto social y cultural antes de tratar de resolver los problemas anteriormente mencionados. Se trata de 1) el establecimiento de «vocabularios mínimos» o la delineación de los términos primitivos, 2) el concepto de orden epistemológico y 3) la construcción de definiciones coordinativas.

La construcción de vocabularios mínimos no es más que la aplicación de la Occam's Razor, es decir, que «los entes no deben multiplicarse si no es necesario». Las consecuencias que siguen de esto es que lo mejor es conceptualizar los fenómenos empíricos (físicos o sociales) basándose en un número mínimo de supuestos que constituyen un conjunto axiomático. Sin embargo, debemos ir con cuidado con las inferencias que hacemos de los vocabularios mínimos porque para un objeto determinado existen, por lo común —si no siempre— un cierto número de vocabularios mínimos y existe siempre la posibilidad de que los miembros del conjunto axiomático puedan ser proposiciones empíricas, es decir, precisen de demostración. En otras palabras, el conjunto axiomático es un orden de prioridades establecido para encajar los elementos deductivos que están siempre presentes en el sistema conceptual; en nuestro contexto esto permitirá a los antropólogos disponer de criterios uniformes para la clasificación de los datos primarios y dicha clasificación se convertirá, a su vez, en datos primarios para la construcción de modelos. En su obra sobre lógica matemática, Bertrand Rusell (1946: 14-15) desarrolló el uso de vocabularios mínimos; durante los últimos 60 años su obra se ha convertido en una piedra angular en la comprensión de la estructura de la ciencia.

El concepto de orden epistemológico está relacionado con la noción de vocabularios primitivos, salvo en el hecho de que el primero implica prioridad epistemológica más que lógica, con el fin de enca-

jar los elementos inductivos en un sistema conceptual. Esta concepción de la ciencia supone la existencia de conocimiento «primitivo» y «derivado». También supone que la tarea principal del que construye teorías es ordenar el saber en un orden sistemático, empezando con un conjunto axiomático de lo que hay más probabilidades de que sea cierto con respecto a la naturaleza empírica de los datos a los que el sistema se supone que se aplica. Además, el criterio de prioridad, es decir, el orden de los pasos que se requiere para aplicar el sistema a la realidad, debe estar condicionado por el conjunto axiomático que debe contener las reglas que establecen la relación correcta de la teoría con los datos empíricos (Chisholm, 1946:421-426). En términos antropológicos, la aplicación del concepto de orden epistemológico no significa más que el diseño sistemático de los dispositivos o reglas de transformación que deben mediar entre las construcciones puramente formales, es decir, los modelos, y el mundo empírico de las relaciones sociales.

De estas tres nociones la más importante es la construcción de definiciones coordinativas, que implica consideraciones tanto lógicas como epistemológicas. En pocas palabras, la noción de definiciones coordinativas ha sido desarrollada por científicos y epistemólogos con el fin de resolver el problema de la bifurcación de la naturaleza entre lo «percibido inmediatamente» y lo «postulado pero no percibido» (es decir, entre la naturaleza tal y como la percibe los sentidos y la naturaleza concebida por la teoría científica) que fue introducida por Galileo y Newton y que perdura en la ciencia moderna (Northrop 1041:171). En otras palabras, las definiciones coordinativas (que coordinan los objetos empíricos con los conceptos) son construcciones destinadas a resolver el problema de aplicar un sistema analítico o formal a la realidad empírica —en nuestro caso, a la realidad de las relaciones sociales, a los datos brutos de la experiencia social. Si esto no es posible, la teoría, el modelo o la construcción siguen siendo analíticos y existen en el mundo de lo posible, pero no pueden aplicarse al mundo real. Que dichas definiciones coordinativas son indispensables para relacionar la teoría con la realidad, es algo que ha sido subrayado repetidamente por Reichenbach (1938:382-3; 1946:32-36; 1951:132-5); también han sido discutidas por Carnap (1955) bajo el nombre de «reglas semánticas», por Bridgman (1927) como «definiciones operativas», por Nagel (1961) como «reglas de correspondencia» y por Northrop (1947) como «correlaciones epistémicas». Reichenbach (1946:32) sitúa la cuestión en perspectiva al afirmar:

> Debemos distinguir entre el *sistema formal* y su *interpretación*... Esto puede ilustrarse utilizando un ejemplo de la geometría. Una construcción axiomática de geometría euclidiana, tal como la dada por Hilbert, si bien presenta una lista completa de todas las propiedades internas de las nociones fundamentales, debe complementarse con *definiciones coordinativas* de estas nociones cuando se quiere aplicar el sistema formal a la realidad. Así, la geometría física se deriva del sistema de Hilbert mediante el uso de definiciones coordinativas según las cuales las líneas

rectas se interpretan como rayos de luz, los puntos como partículas de materia, la concordancia como una relación expresada en el comportamiento de los cuerpos sólidos, etc. Esta interpretación no es una consecuencia del sistema formal; de hecho existen muchas otras interpretaciones admisibles, pero dichas interpretaciones no proporcionan lo que podríamos denominar la geometría *física*.

IV

Está más allá de alcance de este trabajo discutir *in extenso* cómo estas ideas sobre la estructura de la ciencia se aplican a la construcción de modelos y a la formación de conceptos en antropología, ni tampoco las consecuencias que se siguen si suponemos la distinción categórica entre teoría y realidad empírica. Pero con el fin de ejemplificar los tipos de problemas con los que nos encontraremos en el futuro, y algunas de las modificaciones que debemos efectuar en las teorías actuales sobre la estructura social, me permitiré citar dos ejemplos. En primer lugar, consideremos brevemente lo que implica un análisis teórico: las distinción, por una parte, entre la formulación de hipótesis y la verificación, y entre la declaración de supuestos y presupuestos (la parte axiomática del análisis) y las entidades lógicas y epistemológicas que implican, por otra.[2] En segundo lugar, criticaré extensamente la noción de función de Radcliffe-Brown, así como algunas de las consecuencias de su concepto de estructura social.

Diversos antropólogos me han criticado por reducir la noción de estructura social de Lévi-Strauss a «una noción simplista de comportamiento ideal versus comportamiento real, reglas jurídicas versus realidades de la vida» y por no tener en cuenta los componentes psicológicos y culturales («sistemas culturales de categorías cognitivas») al describir la configuración de los modelos (Nutini 1967). La primera acusación surge de la creencia errónea de que hacer una afirmación teórica sobre un cuerpo de fenómenos empíricos (en este caso, que es epistemológicamente más eficiente, al considerar fenómenos sociales, tratar los modelos mecánicos como si fueran construidos o basados en lo que la gente debe hacer y los modelos estadísticos en lo que la gente realmente hace) es lo mismo que afirmar que están ordenados, se comportan o reaccionan de una cierta manera (en este caso, que los fenómenos sociales se componen exclusivamente de dos tipos de entidades ontológicas: comportamiento ideal y comportamiento real) (Nutini: 1965:716-726), que de acuerdo con las leyes de probabilidades sólo pueden considerarse válidas si las proposiciones teóricas han sido contrastadas empíricamente (verificadas).

En otras palabras, no hay nada coercitivo u obligatorio en lo que respecta a los modelos (o teorías): o describen y/o explican lo que

2. La confusión sobre estos elementos y sobre su orden y posición adecuados dentro de la estructura (si se me permite el uso del término en el metalenguaje de la investigación científica) ha creado muchos malentendidos en la teoría antropológica.

se proponen o no lo hacen. En el último caso, nada nos obliga a retener una parte de un aparato conceptual que carece de significado epistemológico; en este caso podemos descartarlo completamente y construir uno nuevo o, como sucede más a menudo, podemos retener una parte y complementarla con nuevos elementos. Esto es lo que sucede con muchas de las construcciones de Radcliffe-Brown, que pueden ser modificadas y complementadas con el nuevo marco teórico de Lévi-Strauss. Por consiguiente, carece de sentido hablar de la verdad o falsedad de mi equiparación de modelos mecánicos con comportamiento ideal y modelos estadísticos con comportamiento real, en tanto la afirmación no ha sido *empíricamente contrastada* y esto podría hacerse fácilmente con el tipo de datos que los antropólogos disponen en la actualidad. ¿Pero, es verdaderamente tan simple *contrastar* o *verificar construcciones* o modelos hipotéticos al tratar de epifenómenos, en contraposición con la configuración menos compleja de elementos con la que se enfrenta el físico y dada su ventaja adicional de la experimentación de laboratorio? El problema no es sencillo y creo que debemos concentrar nuestros esfuerzos en resolver la cuestión más apremiante: el paso de las construcciones hipotéticas a los fenómenos empíricos.

Al nivel de la construcción de modelos y teorías creo que no hay mucha diferencia entre las ciencias físicas y las ciencias sociales, pero la diferencia se convierte en un abismo cuando pasamos al nivel de la experimentación y de la verificación. Si bien esto es cierto, me parece que la mayor parte de antropólogos no han comprendido plenamente lo que significa el estudio de los fenómenos sociales mediante el uso de modelos. La razón principal es que cometen el error de pensar que el paso de la estructura a los datos empíricos es análogamente y homólogamente el mismo en las ciencias sociales que en las ciencias físicas y dadas las diferencias en cantidad, calidad y configuración de los fenómenos concluyen, erróneamente, que los modelos supraempíricos no son útiles para las ciencias sociales. Por mi parte, creo que las construcciones o modelos supraempíricos serán de gran ayuda en nuestras descripciones y explicaciones, pero sólo si logramos formalizar los dispositivos adecuados (reglas transformacionales, definiciones coordinativas o lo que se quiera llamarlas) para pasar del nivel de estructura al nivel de verificación.

La segunda acusación, es decir, la de que ignoro los componentes psicológicos y culturales de los modelos, nace de confundir la parte axiomática de un análisis teórico con sus entidades lógicas y epistemológicas. Al construir un modelo para explicar un cuerpo de fenómenos, existen siempre elementos que deben darse por supuestos. Dichos elementos constituyen la parte más primitiva de la construcción, la parte que no puede ponerse en duda porque es gracias a la corrección o validez de este conjunto axiomático que se garantiza cualquier tipo de inferencias que deseemos hacer sobre el cuerpo de fenómenos. Por consiguiente, al construir un modelo antropológico para explicar un cuerpo concreto de fenómenos sociales, las consideraciones psicológicas forman parte del conjunto axiomático; es decir, en

sí mismo el modelo nada tiene que ver con la configuración y naturaleza de los datos mismos, por una parte, o con las configuraciones «mentales» del perceptor o perceptores, por otra. En otras palabras, los modelos y la construcción de modelos nada tienen que ver con los «mapas cognitivos» (esta curiosa expresión que hoy en día está de moda), «la naturaleza de la mente de los seres humanos» «las categorías y significados culturales», «los modos de clasificación de las sociedades», etc. Todas estas cuestiones están situadas al nivel axiomático y, por consiguiente, un modelo se refiere fundamentalmente al conjunto de reglas que nos permiten hacer inferencias; cierto que las reglas están condicionadas por los supuestos, pero pueden tomar una variedad de formas, y de ahí que diferentes modelos puedan describir y explicar el mismo cuerpo de fenómenos. Si el modelo no explica o describe correctamente, o si la explicación o descripción es correcta sólo en parte, el modelo deberá sufrir la modificación correspondiente. Esto significa, bien que reemplacemos algunos de los supuestos, bien que —y esto es menos corriente— construyamos un modelo completamente nuevo. Con el fin de hacer la explicación más asequible he simplificado los datos del problema, pero no quisiera que el lector concluyera que los modelos se componen exclusivamente de estas partes.

V

Se ha dicho a menudo que la noción omnicomprensiva y penetrante de función subyace la mayor parte del aparato conceptual de Radcliffe-Brown. La mejor manera para llegar a una valoración correcta de sus consecuencias lógicas y epistemológicas en su sistema analítico es comparar los paradigmas o modelos que se siguen de las concepciones que Radcliffe-Brown (1952*a*, 1962*b*, 1964) y Lévi-Strauss (1945, 1953, 1960, 1962*a*, 1962*b*) se hacen de la estructura social.

La palabra modelo es ambigua; puede significar cosas diferentes para diferentes personas. La palabra se ha asociado con gran variedad de términos tales como construcción, paradigma e incluso tipo; en ocasiones se usa como sinónimo para otros términos. En las ciencias físicas se utiliza para referirse a lo que podríamos denominar teorías de rango limitado, o tal vez para la explicación de un área problemática limitada. En el pasado se ha usado casi exclusivamente como sinónimo de teoría (prueba de ello la concepción pintoresca del átomo como un sistema solar en miniatura, con el núcleo en el centro y los satélites moviéndose alrededor del núcleo). En las ciencias sociales el modelo se ha considerado a menudo como una versión más abstracta de un cuerpo de fenómenos empíricos y, como tal, se ha utilizado como sinónimo de paradigma. Algunos científicos sociales, en particular los economistas, consideran los modelos fundamentalmente en función de las estructuras lógicas (principios, fórmulas) involucradas en el tratamiento de los fenómenos. Carecería de sentido enumerar y comparar los distintos significados y asociaciones de la pala-

bra modelo en las ciencias sociales. Baste decir que, en antropología el término se utiliza, fundamentalmente, para referirse a dos actividades conceptuales: la construcción, por parte de los antropólogos, de «entidades teóricas» destinadas a explicar un cuerpo de fenómenos sociales y el estudio y uso posible de las construcciones inventadas por los objetos de nuestra investigación con el fin de describir cómo contemplan su propio universo social. Como ejemplos del primero podemos mencionar los modelos analógicos de Radcliffe-Brown y Parsons, según los cuales la sociedad es concebida como un organismo biológico, o los modelos formales, ahora de moda debido al impacto del análisis componencial y que recuerdan los procedimientos analíticos de los economistas. Como ejemplos de los segundos, podemos citar los llamado modelos de «mapas cognitivos» popularizados en la actualidad por la etnociencia (una de las corrientes más recientes dentro de la antropología norteamericana). Sin embargo, existe un tercer tipo de actividad conceptual que debemos considerar y que se ocupa de los modelos, en particular de los modelos estructurales. Como ejemplos de éstos podemos mencionar de acuerdo con Leach:

> «Oposiciones binarias» y «rasgos distintivos» en lingüística, «oposición segmentaria» en antropología. En este caso el supuesto subyacente es que los datos bajo observación no están al azar sino que exhiben cierto orden. El fin del modelo es poner de manifiesto dicho orden.

Estos modelos poseen un status ambiguo. Por lo común, el investigador pretende que su modelo corresponde a los atributos «reales de los datos, mientras que los críticos afirmarán que es pura fabricación» (Leach n. d.: 1-2).[3]

Carecería de utilidad que en una disciplina como la antropología se introdujeran todavía más términos y definiciones tecnológicas que las existentes. Pero con respecto al uso del término modelo y de sus referentes epistemológicos, y con el fin de que el análisis sea lo más claro posible, introduciré un par de distinciones entre modelo y paradigma, y modelo estructural y estructura paradigmática. La primera distinción cortará al través verticalmente los tres tipos principales de construcciones y se referirá exclusivamente a su status epistemológico con respecto a los datos que se proponen explicar y a la ordenación interna de sus partes componentes. De esta forma, el término paradigma se refiere exclusivamente al arreglo ordenado de un cuerpo de datos empíricos, al que se llega tras un análisis de los datos mismos. En otras palabras, los paradigmas nunca son superimpuestos y, con independencia de su grado de abstracción, son todavía parte de los datos. Los modelos, por su parte, son construcciones superim-

3. La idea de modelos y paradigmas como instrumentos conceptuales no es nueva en antropología, ni lo son tampoco algunas de sus consecuencias, ya que de un modo u otro remiten a Durkheim, Boas, Cushing y otros. De una forma implícita o explícita estos autores concibieron cómo podrían utilizarse dichos instrumentos conceptuales en la investigación antropológica.

puestas; el análisis, no importa cuán cuidadoso, profundo y elaborado, de los datos nunca producirá un modelo. En otras palabras, paradigmas y modelos son entidades epistemológicas distintas; las primeras provienen de los datos, los otros se superimponen a los datos. De ahí la importancia de mantenerlas claramente separadas. El uso de un referente terminológico u otro no es de gran importancia, pero lo que representan debe conceptualizarse de forma distinta, si queremos evitar descripciones y explicaciones incompletas e inexactas.

La segunda distinción está relacionada estrechamente con la primera y tiene que ver con el tipo de estructura a que nos referimos cuando hablamos de modelos y paradigmas. Cuando afirmamos que X es el modelo de un cuerpo de fenómenos empíricos sociales A (a^1, a^2, a^3, a^4, a^5, a^6) y que Y es un paradigma del mismo cuerpo de fenómenos sociales, las construcciones X e Y incorporan o expresan estructuras completamente diferentes, es decir, arreglos ordenados o configuraciones de elementos. Cuando afirmamos que Y es un paradigma de A, queremos decir que la estructura del cuerpo de fenómenos sociales (es decir, el orden en que están a^1, a^2, a^3, a^4, a^5, a^6) lo exhibe el cuerpo de datos y es extraído y abstraído por un procedimiento analítico bien definido. En un sentido pickwickiano, la estructura es parte del universo «natural» bajo observación; es, si se quiere, una entidad ontológica. Por otra parte, cuando afirmamos que X es un modelo de A, queremos decir que estamos superimponiendo una cierta estructura a un cuerpo de fenómenos sociales; esta estructura puede (o no) incorporar o expresar el arreglo ordenado de a^1, a^2, a^3, a^4, a^5, a^6, pero, de nuevo en un sentido pickwickiano, la estructura *no* es parte del universo natural que está en observación, es decir, que se trata de una entidad epistemológica. En otras palabras, la estructura que se manifiesta en un paradigma forma parte siempre de los datos por muy abstracta que sea (la calidad de abstracto oscurece a menudo la separación radical entre modelos y paradigmas), mientras que la estructura que manifiesta un modelo nunca forma parte de los datos. Una estructura paradigmática es en gran parte una entidad ontológica, mientras que un modelo estructural (a falta de otro término) es en gran parte una entidad epistemológica. Si digo *en gran parte* es porque en el mundo fenoménico es difícil a menudo distinguir entre entidades ontológicas y entidades epistemológicas, es decir, entre lo que es percibido y/o superimpuesto. Además, cuanto más epifenomenológico sea el universo de investigación, más difícil se hace distinguir entre el que percibe y lo percibido y se hace más difícil conceptualizar (fundamentalmente explicar) los fenómenos de referencia. En el mundo fenoménico, el que percibe y lo percibido están siempre en interacción estrecha. Cuando lo percibido implica fenómenos simples, la distinción entre el que percibe y lo percibido es generalmente clara, pero cuando los fenómenos se hacen cada vez más complejos la distinción se oscurece y nos vemos obligados a introducir nuevos supuestos para explicar los datos. Desde este punto de vista, la diferencia entre, digamos, la ciencia de la física y la «ciencia» de la antropología estriba únicamente en la proporción de elemen-

tos epistemológicos (teóricos) y ontológicos (empíricos) implicados en la conceptualización. Es evidente que esto depende de la complejidad de los fenómenos que consideran; la física se ocupa *fundamentalmente* de la construcción de modelos (teorías) destinados a explicar configuraciones de fenómenos relativamente simples que la antropología se ocupa *fundamentalmente* de la construcción de paradigmas destinados a explicar y describir epifenómenos muy complejos. Si digo *fundamentalmente* es porque esto ha sido hasta el presente, pero no existen razones ni lógicas, ni ontológicas, ni epistemológicas (al menos en principio para estas dos últimas) que nos impidan construir dichos modelos supraempíricos con el fin de explicar nuestros datos complejos.

Esta consideración nos lleva a la constatación de que los antropólogos se ocupan básicamente de dos entidades completamente diferentes que aquí hemos decidido denominar con el mismo referente terminológico: estructura. Por otra parte, hemos asociado este término de forma indiscriminada con dos instrumentos conceptuales diferentes, que hemos denominado modelo y paradigma. Por ejemplo, Radcliffe-Brown usa de forma coherente el término estructura en un sentido empírico estricto, es decir, como estructura paradigmática (si recuerdo correctamente, Radcliffe-Brown no utilizó jamás ni el término paradigma, ni el término modelo, que de hecho adquirieron popularidad después de su apogeo). Aunque la concepción de Radcliffe-Brown se hace de la estructura es limitante, inadecuada e implica muchos supuestos innecesarios, tiene por lo menos el gran mérito de ser totalmente coherente. Por otra parte, Lévi-Strauss —en teoría si no en la práctica— utiliza el término estructura en un sentido supraempírico, epistemológico; se refiere constantemente a las estructuras como modelos, y es por ello que los he denominado modelos estructurales. Por consiguiente, es preciso tener una idea clara de las naturalezas divergentes de las entidades involucradas en estos dos usos del concepto de estructura. De ser explícita dicha distinción se hubiera podido evitar muchos malentendidos y no cabe duda de que los estudios estructurales habrían progresado grandemente. Prueba de ello es la recepción que obtuvo el artículo de Lévi-Strauss titulado «Social Structure», en donde el autor expone, por primera vez de forma sistemática, la concepción supraempírica de los modelos y de la construcción de modelos. El ensayo fue discutido en junio de 1952, en un simposio de la *Wenner-Gren Foundation* en Nueva York, ante una audiencia numerosa de antropólogos de todo el mundo; leyendo los comentarios y las discusiones subsiguientes uno tiene la impresión de que fueron muy pocos los participantes que entendieron lo que Lévi-Strauss pretendía decir sobre la noción de estructura, el concepto de modelo, y su relación con los fenómenos empíricos. (Tax 1953:104-124). Creo que las razones deben buscarse en el hecho de que Radcliffe-Brown había habituado a la mayoría de antropólogos —o que había socializado a los antropólogos, si se quiere— a concebir la estructura en términos estrictamente empíricos, y que la nueva concepción de lo que constituía una estructura y un modelo (su co-

rrespondiente instrumento metodológico) los dejó totalmente confundidos. Los antropólogos tardaron diez años en darse cuenta de las consecuencias de la nueva concepción de la estructura social presentada por Lévi-Strauss; no cabe duda de que a este respecto la obra de Leach ha sido muy importante (Leach 1961*a*, 1961*b*, 1964, 1965*a*).

Quisiera señalar de nuevo que es en extremo importante explicitar en nuestros escritos y conceptualizaciones el hecho de si utilizamos el concepto de estructura en un sentido empírico o paradigmático, o en un sentido supraempírico o «modélico» (cierto que este último pertenece todavía en gran parte al reino de lo posible). Soy consciente de que no siempre somos coherentes en nuestro uso terminológico; en el caso que nos ocupa tendemos a utilizar los términos modelo y paradigma como sinónimos o por lo menos como si fueran intercambiables. En mis propios escritos hay numerosos ejemplos en los que utilizo el término modelo cuando, de acuerdo con la distinción aquí expuesta, debiera usar el término paradigma; esto es cierto para la mayor parte de los estudios estructurales que he leído. Esto es debido en gran parte a la costumbre y al halo de moda de que goza el término modelo en la actualidad; de hecho tendemos a pensar que un modelo es a priori más explicativo que un paradigma. Por supuesto que lo importante no es la elección de uno u otro referente terminológico, siempre y cuando no cree malentendidos sobre lo que representan los referentes.[3]

En tanto que la antropología no es una disciplina puramente descriptiva (y es cierto que no existe disciplina alguna, ni siquiera la historia en el sentido académico, que sea enteramente descriptiva) podemos decir que trata, por lo menos hasta el momento, de estructuras paradigmáticas como su instrumento conceptual más importante en los estudios estructural-funcionales. Radcliffe-Brown fue el arquitecto jefe de dichos estudios; si uno acepta sus premisas y supuestos básicos (que en su mayor parte pertenecen de una forma y otra a una larga tradición que se remonta al siglo XVIII) el sistema que se sigue es coherente y bien meditado. Por desgracia, algunas de las premisas y supuestos subyacentes al sistema de Radcliffe-Brown no son correctos y se ha probado que son inadecuados; es por ello que han sido superados por el estructuralismo de Lévi-Strauss.[4] A través de su obra y la de sus discípulos (como Fortes, Evans-Pritchard, Forde,

4. No quiero con ello insinuar que Radcliffe-Brown esté siempre equivocado y que la concepción lévi-straussiana del alcance, teoría y método de la antropología haya reemplazado completamente a la de Radcliffe-Brown. Lo único que quiero decir es que la teoría y el método de Lévi-Strauss son más útiles para conceptualizar correctamente los fenómenos sociales —y que están más en consonancia con la ideología científica vigente— que los de Radcliffe-Brown. En otras palabras, Lévi-Strauss ha superado a Radcliffe-Brown en el mismo sentido en que la teoría de la relatividad de Einstein superó las leyes de la gravitación universal de Newton. No es necesario erradicar las contribuciones específicas de Radcliffe-Brown, ni tampoco su enfoque general de los estudios socio-estructurales, para introducir el nuevo enfoque de Lévi-Strauss; lo único que sucede es que este último ofrece mejores instrumentos conceptuales. No cabe duda, por otra parte, que las contribuciones de Radcliffe-Brown serán siempre consideradas un hito importante en el desarrollo de nuestra disciplina.

tos epistemológicos (teóricos) y ontológicos (empíricos) implicados en la conceptualización. Es evidente que esto depende de la complejidad de los fenómenos que consideran; la física se ocupa *fundamentalmente* de la construcción de modelos (teorías) destinados a explicar configuraciones de fenómenos relativamente simples que la antropología se ocupa *fundamentalmente* de la construcción de paradigmas destinados a explicar y describir epifenómenos muy complejos. Si digo *fundamentalmente* es porque esto ha sido hasta el presente, pero no existen razones ni lógicas, ni ontológicas, ni epistemológicas (al menos en principio para estas dos últimas) que nos impidan construir dichos modelos supraempíricos con el fin de explicar nuestros datos complejos.

Esta consideración nos lleva a la constatación de que los antropólogos se ocupan básicamente de dos entidades completamente diferentes que aquí hemos decidido denominar con el mismo referente terminológico: estructura. Por otra parte, hemos asociado este término de forma indiscriminada con dos instrumentos conceptuales diferentes, que hemos denominado modelo y paradigma. Por ejemplo, Radcliffe-Brown usa de forma coherente el término estructura en un sentido empírico estricto, es decir, como estructura paradigmática (si recuerdo correctamente, Radcliffe-Brown no utilizó jamás ni el término paradigma, ni el término modelo, que de hecho adquirieron popularidad después de su apogeo). Aunque la concepción de Radcliffe-Brown se hace de la estructura es limitante, inadecuada e implica muchos supuestos innecesarios, tiene por lo menos el gran mérito de ser totalmente coherente. Por otra parte, Lévi-Strauss —en teoría si no en la práctica— utiliza el término estructura en un sentido supraempírico, epistemológico; se refiere constantemente a las estructuras como modelos, y es por ello que los he denominado modelos estructurales. Por consiguiente, es preciso tener una idea clara de las naturalezas divergentes de las entidades involucradas en estos dos usos del concepto de estructura. De ser explícita dicha distinción se hubiera podido evitar muchos malentendidos y no cabe duda de que los estudios estructurales habrían progresado grandemente. Prueba de ello es la recepción que obtuvo el artículo de Lévi-Strauss titulado «Social Structure», en donde el autor expone, por primera vez de forma sistemática, la concepción supraempírica de los modelos y de la construcción de modelos. El ensayo fue discutido en junio de 1952, en un simposio de la *Wenner-Gren Foundation* en Nueva York, ante una audiencia numerosa de antropólogos de todo el mundo; leyendo los comentarios y las discusiones subsiguientes uno tiene la impresión de que fueron muy pocos los participantes que entendieron lo que Lévi-Strauss pretendía decir sobre la noción de estructura, el concepto de modelo, y su relación con los fenómenos empíricos. (Tax 1953:104-124). Creo que las razones deben buscarse en el hecho de que Radcliffe-Brown había habituado a la mayoría de antropólogos —o que había socializado a los antropólogos, si se quiere— a concebir la estructura en términos estrictamente empíricos, y que la nueva concepción de lo que constituía una estructura y un modelo (su co-

rrespondiente instrumento metodológico) los dejó totalmente confundidos. Los antropólogos tardaron diez años en darse cuenta de las consecuencias de la nueva concepción de la estructura social presentada por Lévi-Strauss; no cabe duda de que a este respecto la obra de Leach ha sido muy importante (Leach 1961*a*, 1961*b*, 1964, 1965*a*).

Quisiera señalar de nuevo que es en extremo importante explicitar en nuestros escritos y conceptualizaciones el hecho de si utilizamos el concepto de estructura en un sentido empírico o paradigmático, o en un sentido supraempírico o «modélico» (cierto que este último pertenece todavía en gran parte al reino de lo posible). Soy consciente de que no siempre somos coherentes en nuestro uso terminológico; en el caso que nos ocupa tendemos a utilizar los términos modelo y paradigma como sinónimos o por lo menos como si fueran intercambiables. En mis propios escritos hay numerosos ejemplos en los que utilizo el término modelo cuando, de acuerdo con la distinción aquí expuesta, debiera usar el término paradigma; esto es cierto para la mayor parte de los estudios estructurales que he leído. Esto es debido en gran parte a la costumbre y al halo de moda de que goza el término modelo en la actualidad; de hecho tendemos a pensar que un modelo es a priori más explicativo que un paradigma. Por supuesto que lo importante no es la elección de uno u otro referente terminológico, siempre y cuando no cree malentendidos sobre lo que representan los referentes.

En tanto que la antropología no es una disciplina puramente descriptiva (y es cierto que no existe disciplina alguna, ni siquiera la historia en el sentido académico, que sea enteramente descriptiva) podemos decir que trata, por lo menos hasta el momento, de estructuras paradigmáticas como su instrumento conceptual más importante en los estudios estructural-funcionales. Radcliffe-Brown fue el arquitecto jefe de dichos estudios; si uno acepta sus premisas y supuestos básicos (que en su mayor parte pertenecen de una forma y otra a una larga tradición que se remonta al siglo XVIII) el sistema que se sigue es coherente y bien meditado. Por desgracia, algunas de las premisas y supuestos subyacentes al sistema de Radcliffe-Brown no son correctos y se ha probado que son inadecuados; es por ello que han sido superados por el estructuralismo de Lévi-Strauss.[4] A través de su obra y la de sus discípulos (como Fortes, Evans-Pritchard, Forde,

4. No quiero con ello insinuar que Radcliffe-Brown esté siempre equivocado y que la concepción lévi-straussiana del alcance, teoría y método de la antropología haya reemplazado completamente a la de Radcliffe-Brown. Lo único que quiero decir es que la teoría y el método de Lévi-Strauss son más útiles para conceptualizar correctamente los fenómenos sociales —y que están más en consonancia con la ideología científica vigente— que los de Radcliffe-Brown. En otras palabras, Lévi-Strauss ha superado a Radcliffe-Brown en el mismo sentido en que la teoría de la relatividad de Einstein superó las leyes de la gravitación universal de Newton. No es necesario erradicar las contribuciones específicas de Radcliffe-Brown, ni tampoco su enfoque general de los estudios socio-estructurales, para introducir el nuevo enfoque de Lévi-Strauss; lo único que sucede es que este último ofrece mejores instrumentos conceptuales. No cabe duda, por otra parte, que las contribuciones de Radcliffe-Brown serán siempre consideradas un hito importante en el desarrollo de nuestra disciplina.

Nadel, Gluckman y Eggan, por nombrar sólo a los más prominentes) hemos adquirido un gran conocimiento sobre la estructura paradigmática como instrumento conceptual. Siempre que seamos conscientes que los dispositivos construidos son paradigmas y no modelos, son todavía útiles con el fin de conceptualizar los fenómenos de la antropología social y pueden utilizarse como un paso hacia la construcción de modelos o dispositivos conceptuales supraempíricos.

Pasando ahora a nuestro problema principal, quisiera calificar la afirmación anterior. De las dos o tres premisas más criticables dentro del sistema de Radcliffe-Brown, tomemos el concepto unificador de función como «la contribución que hace un cierto elemento a la permanencia de la estructura social». Este concepto holístico no sólo me ha parecido siempre peligroso (porque puede llevar fácilmente a la reificación), sino también tautológico (si bien las tautologías pueden ser útiles, al menos dentro de ciertos límites) e innecesario para el sistema, tanto desde un punto de vista lógico como epistemológico (por mucho que Radcliffe-Brown se empeñe en mantener lo contrario). Al nivel paradigmático de la estructura, podría argumentarse que este concepto de función —debidamente modificado— es todavía útil, pero cuando pasamos al nivel «modélico» de la estructura es obvio que no podemos ocuparnos ya de la función, que es un atributo de los datos, y al que se llega a partir de la configuración u ordenación de los elementos que dan por resultado el paradigma. (Contrariamente a Leach, mantengo que la estructura es el conjunto de elementos —o términos— más primitivos y que la función se infiere de la estructura.) Dado que la estructura «modélica» se superimpone sobre los datos, si un modelo no acierta a explicar el cuerpo de fenómenos, permanece en el reino de lo posible. Cualquiera que sea el propósito o significado que uno desee asignar al atributo de la función debe hallarse siempre al nivel de los datos, concediendo que la estructura del tipo que sea debe preceder a la función. A este respecto, la crítica de Leach al Lévi-Strauss de *Le cru et le cuit* en la que le acusa de no ocuparse ni de la función ni del significado parece infundada, dado que Lévi-Strauss se interesa por las estructuras modélicas y no se ocupa de las estructuras paradigmáticas (Leach 1965*b*: 776-780).

En este punto debiéramos examinar la estructura paradigmática de Radcliffe-Brown y ver por qué no es necesario para su sistema suponer tanto como él hace en su concepto holístico de función. Cada marco teórico implica, al nivel axiomático, la existencia de un cierto número de supuestos. Se trata, qué duda cabe, de enunciados probabilitarios sobre la naturaleza de los fenómenos que nos permiten hacer inferencias dado un cierto estado de cosas. En consecuencia, son siempre los atributos teóricos de la realidad los que se demuestra que son adecuados o inadecuados al nivel de la verificación, dependiendo de si las construcciones obtenidas con ellos dan razón o no de la descripción y/o explicación de los fenómenos empíricos considerados. Con respecto a esto, no creo que los supuestos que subyacen a la concepción radcliffe-browniana de la función (es decir, que todas las partes componentes de los sistemas sociales están interelacionadas

y que siempre es posible descubrir *cómo* están interelacionadas), que complementan su concepción paradigmática de la estructura conducen a una explicación y descripción adecuadas y equilibradas. En primer lugar, su definición de función es tautológica; sus atributos epistemológicos son parte de la estructura paardigmática ya que *si* es cierto que la totalidad y la cognoscibilidad se mantiene a priori, entonces la función, tal y como Radcliffe-Brown la concibe, es un atributo que sólo se puede definir en términos de estructura.

En segundo lugar, al no saber distinguir entre los niveles axiomáticos y experimentales, Radcliffe-Brown se ve forzado a entrar en un argumento circular, es decir, la estructura está compuesta por el conjunto total de elementos primitivos (relaciones sociales) que sólo pueden relacionarse mediante el concepto unificador de función. Por consiguiente, decir que la función de una determinada unidad social es la contribución que hace a la permanencia de la estructura social equivale á decir que el sistema social es un todo integrado, que es el supuesto original con que se empezó. Sin embargo, en el análisis estructural-funcional de corte tradicional existe un abismo entre la teoría y la práctica y los antropólogos sociales, de una manera implícita o explícita, evitan este dilema considerando sólo estructuras limitadas y circunscritas, distinguiendo, sin mucho entusiasmo es cierto, entre estructura social y relaciones sociales y usando el concepto de función para designar poco más que los lazos funcionales de las estructuras parciales del sistema. En este contexto, incluso al nivel paradigmático la concepción de la estructura de Lévi-Strauss, más económica y eficiente desde un punto de vista epistemológico, representa un adelanto considerable. Como he dicho en otro lugar (Nutini 1965:726), el holismo es indudablemente muy atractivo, pero sus inconvenientes superan en mucho su elegancia y su tratabilidad descriptiva.

Para concluir, unas pocas palabras sobre las consecuencias que se siguen de adoptar la posición holística de Radcliffe-Brown. Por muy inadecuado que sea el concepto de función al nivel teórico, la mayor parte de sus consecuencias indeseables pueden evitarse al pasar del nivel axiomático al nivel experimental. Sin embargo, a un nivel estrictamente experimental nos inclina psicológicamente hacia supuestos innecesarios, enfatizando de una forma exagerada, la continuidad, la integración y la del carácter corporativo de los sistemas estructurales, a la vez que exagera sus aparentes elementos estáticos, más estructurados, recurrentes e institucionales. En mi opinión, esta falta de interés por los aspectos especiales, contractuales y procesuales de los sistemas sociales es una de las mayores diferencias del análisis estructural-funcional de corte tradicional y ha desembocado en descripciones y explicaciones idealizadas, desequilibradas y mecánicas de los sistemas sociales. No será posible equilibrar el poder explicativo y descriptivo del análisis estructura-funcional de corte tradicional en tanto en cuanto no nos demos cuenta de que los elementos sincrónicos o estructurales y los elementos diacrónicos o procesuales de los sistemas sociales deben integrarse en un marco conceptual único.

VI

Las notas precedentes son confesadamente programáticas y generales y deben tomarse como un ejercicio modesto dentro de la filosofía de la antropología como ciencia. La mayor parte de los antropólogos pondrán reparos a este procedimiento y pensarán que dichas cuestiones, si tienen algún valor, debieran dejarse a los filósofos de la ciencia. Estoy en total desacuerdo con este punto de vista. Si los físicos hubieran dejado el establecimiento de los fundamentos de la ciencia moderna a los filósofos, los grandes triunfos de los últimos 70 años no se hubieran logrado. Además, debiera hacerse notar que la función de la filosofía de la ciencia no es legislar qué teorías, métodos, técnicas y procedimientos hay que idear para conceptualizar el mundo que nos rodea, sino sólo indicar lo que está autorizado y lo que no, lo factible y lo inferible y lo no inferible, todo ello dados los principios fundamentales de la lógica inductiva y la lógica deductiva, las matemáticas y la epistemología. Es misión del científico practicante, tanto físico como social, desarrollar sistemas teóricos y metodológicos adecuados para tratar los universos físico y social. A este respecto, Bertrand Russell (1946:246) mantiene que los que están mejor preparados para desempeñar dicha función son los «hombres que han sido educados en la ciencia y que poseen curiosidad filosófica». Estoy totalmente de acuerdo con este punto de vista. Estoy convencido de que los antropólogos deben desarrollar su propia filosofía de la ciencia y que, entre otras cosas, deben ocuparse de una variedad de problemas y de supuestos fundamentales como los mencionados brevemente en este ensayo. Los fundamentos lógicos y epistemológicos de la teoría y de los métodos de las ciencias sociales han sido examinados cuidadosamente y creo que los antropólogos, dado su interés por la observación y últimamente su insistencia por métodos más rigurosos para recoger datos, están en una posición excelente para proceder a dicho examen.[5] En tanto esto no se haya hecho, debemos continuar tomando conceptos del arsenal del físico y debemos aceptar la guía del filósofo de la ciencia. La antropología, con su énfasis en la mera recolección inductiva de hechos de la observación, ha sido fiel seguidora de Bacon. Creo que ha llegado la hora de proceder a una revolución newtoniana. Por desgracia, esto puede transformar algunas áreas de la antropología de forma que sean prácticamente irreconocibles, pero lo que se pierda en descripción cualitativa podría ganarse en poder de predicción. Esta es la situación en que se halla la antropología una vez el supuesto de la bifurcación del universo social es llevado a sus conclusiones lógicas y epistemológicas.

Volviendo ahora a cuestiones estrictamente antropológicas, quisie-

5. Así opinan también varios filósofos de la ciencia con los que he tenido ocasión de discutir estas cuestiones. Dichos autores han señalado el paralelismo que podría establecerse con la filosofía tradicional y han expresado la opinión de que si la antropología no se decide a ser más rigurosa teórica y metodológicamente, seguirá siendo una disciplina en la que los problemas no se resuelven, sino que se abandonan.

ra decir que aun en el caso de que no fuera posible la construcción de modelos supra-empíricos, mantendría todavía que los modelos menos ambiciosos y más paradigmáticos serían extremadamente útiles, aunque no fuera por otra razón que la de ayudarnos a pensar sobre los fenómeos sociales desde el punto de vista de marcos formales en lugar de en términos de dispositivos tipológicos de bajo nivel definicional, que por tanto tiempo han sido causa de error en el aparato conceptual de la antropología. Nuestra preocupación exagerada por instrumentos conceptuales de bajo nivel y herméticos como filiación (*descent*), residencia, herencia, etc., con poco poder explicativo y descriptivo y prácticamente inútiles, sino perjudiciales, para lograr la finalidad del muy discutido método comparativo, es una indicación de que cuando antes nos libremos de la prisión de los hechos empíricos, mejor para nuestra disciplina. Creo que la mejor forma de lograr este objetivo es mediante del enfoque aquí propuesto. Una vez nos hemos dado cuenta de lo que realmente implica, no tenemos por qué perder nuestra energía en los instrumentos conceptuales de bajo nivel, sino, antes al contrario, trataremos de construir modelos cuyas propiedades formales puedan descubrirse y compararse.

La concepción de la antropología desarrollada en este trabajo, no cabe duda que espantará a aquellos que conciben la antropología como parte de las humanidades y que consideran que la empatía y los elementos artísticos son importantes. Pero no tienen por qué espantarse si podemos establecer una división del trabajo (y creo que podemos) en la que veríamos a los antropólogos desempeñar fundamentalmente tres tareas distintas, todas relacionadas y formando parte de un todo significativo. Al primer nivel, que sería el nivel etnográfico, los antropólogos trabajarían como en el pasado, si bien con un mayor perfeccionamiento en la técnica de recolección de datos. Al segundo nivel, el nivel analítico (a falta de mejor término), los antropólogos se ocuparían del análisis de áreas problemáticas de carácter más bien amplio: los resultados alcanzados serían como los que obtienen los antropólogos estructural-funcionalistas con sus estudios monográficos (de nuevo con los refinamientos necesarios precisados por el marco teórico que subyace a la división tripartita). Finalmente, al tercer nivel, o nivel teórico si se quiere, los antropólogos con diferentes configuraciones de datos de los dos primeros niveles se ocuparían exclusivamente de las construcciones teóricas o modelos de grados y alcances diversos; éste es el punto en el que podemos emular el trabajo de los físicos. Sin esta división tripartita, carece de sentido hablar de modelos como construcciones supraempíricas, ya que no veo su pertinencia y su conexión inmediata con, digamos, el estudio sobre el parentesco más refinado que pueda existir en el momento, tanto más cuanto no reúne la configuración rigurosa de datos exigida por un modelo. Al mismo tiempo, esta concepción de las tareas de la antropología permitiría la existencia de antropólogos de orientación humanística o tradicional. Es difícil predecir si esta orientación de la antropología puede prevalecer sin cambiar radicalmente los objetos, el alcance y los métodos de nuestra disciplina (y son muchos los que

piensan que estos cambios tendrán lugar). En cualquier caso, hay indicaciones alentadoras de que los antropólogos se preocupan cada vez más por el futuro de su disciplina.

REFERENCIAS CITADAS

BRIDGMAN, P. W., 1927, *The Logic of Modern Physics*. New York; Appleton Century.

CARNAP, RUDOLF, 1955, *Foundations of Logic and Mathematics*, International Encyclopedia of Unified Science, Vol. 1, n.º 3. Chicago; Illinois.

EINSTEIN, ALBERT, 1959, Letter to Karl Popper. In *The Logic of Scientific Discovery*, Karl R. Popper. New York; Science Editions.

CHISHOLM, RODERICK, M., 1946, "Russell on the Foundations of Empirical Knowledge" In The Philosophy of Bertrand Russell (P. A. Schlipp, Ed.). Evanston (Ill.): The Library of Living Philosophers.

HEMPEL, CARL G., 1942, "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, Vol. 39, pp. 35-48.

1952 *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science*. Chicago: University of Chicago Press.

LEACH, EDMUND R., 1961*a*, *Rethinking Anthropology*. London: Atholone Press (Hay tr. esp. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, Seix Barral).

1961*b*, "Lévi-Strauss in the Garden of Eden", *Transactions* of the New York Academy of Sciences, Series 2, 23:386-396.

1964, "Telstar et les Aborigenes ou La Pensée Sauvage". *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, Paris, n.º 6, Nov.-Dec.

1965*a*, "Claude Lévi-Strauss; Anthropologist and Philosopher". *New Left Review*, n.º 34, Nov.-Dec. (Hay trad. esp. *Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*, Barcelona: Cuadernos Anagrama).

1965*b*, Review of C. Lévi-Strauss *Mythologiques: Le cru et le cuit*. *American Anthropologist* 67:776-780.

s. f. "Concepts-Models" - Mimeographed Ms.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1945, "L'analyse structurale en linguistique et en antropologie", *Word*, 1 (2); 1-12 (Hay tr. esp. En *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba).

1951, "Language and the Analysis of Social Laws", *American Anthropologist* 53:155-163. (Hay tr. esp., *Ibid*).

1953, "Social Structure". En *Anthropology Today* (Alfred Kroeber, Ed.) pp. 524-553. Chicago: Chicago Univ. Press. (Hay tr. esp. *Ibid.*).

1960, "On Manipulated Sociological Models", *Bijdragen tot de Taal* Land —en Volkenkunde, 118 (1):45-54. (Hay tr. fr. en *Anthropologie structurale* II. Paris, Plon).

1962*a*, "Les limites de la notion de structure en ethnologie". En *Sens et usages du terme structure* (Roger Bastide, ed.). Paris, Mouton.

1962*b*, *La pensé sauvage*. Paris, Plon. (Hay tr. esp. *El pensamiento salvaje*. México: FCE).

NAGEL, ERNEST, 1952, "The Logic of Historical Analysis", *The Scientific Monthly* Vol. 74, pp. 162-169.

1961, *The Structure of Science*. New York: Harcourt Brace. (Hay tr. esp., *La estructura de la ciencia*. Buenos Aires: Paidos).

NORTHROP, F. S.C. 1941, "Whitehead's Philosophy of Science". In *The Philosophy of Alfred N. Whitehead* (P. A. Schlipp, Ed.). Evanston; The Library of Living Philosophers.

1947, *The Logic of the Sciences and the Humanities*. New York: MacMillan.

NUTINI, HUGO G., 1965, "Some Consideration on the Nature of and Model Building Social Structure: A Critique of Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach. *American Anthropologist* 67:707-731.

1967, "Structural History: A Programmatic Synthesis of the Nomothetic and Idiographic Elements of Anthropological Studies" *L'Homme* (De próxima publicación).

POPPER, K., 1957, *The Poverty of Historicism*. Boston: The Beacon Press. (Hay tr. esp. *La miseria del historicismo*, Madrid: Alianza Editorial).
1959, *The Logic of Scientific Enquiry*. New York Science Editions. (Hay tr. esp. *La lógica del descubrimiento científico*. Madrid: Tecnos).
RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1952*a*, "Social Anthropology: Past and Present" *Man*, Vol. 52, n.º 14.
1952*b*, *Structure and Function in Primitive Society*. Glencoe (Ill.): The Free Press. (Hay tr. esp., *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Peninsula).
1964, *A Natural Science of Society*. Glencoe; The Press.
REICHENBARCH, H., 1938, *Experience and Prediction*. Chicago Univ. Press.
1946, "B. Russell's Logic". In *The Philosophy of B. Russell* (P. A. Schlipp, Ed.) Evanston: The Library of Living Philosophers.
1951*a*, *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: The Univ. of California Press.
1956*b*, "Probability Methods in the Social Sciences" In *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Lerner and Laswell and Laswell, Eds.). Palo Alto: Stanford Univ. Press.
RUSSELL, BERTRAND, 1926, *Our Knowledge of the External World*. London: Allen ad Unwin, Ltd. 1946, "My Mental Developmet" In *The Philosophy of B. Russell*. (P. A. Schlipp, Ed.) Evanston; The Library of Living Philosophers.
TAX, SOL (y otros, Eds.) 1953, *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago: Chicago University Press.

JOSE R. LLOBERA

POSTCRIPTUM:

ALGUNAS TESIS PROVISIONALES SOBRE LA NATURALEZA DE LA ANTROPOLOGIA[1]

Preámbulo

Este trabajo es un intento preliminar de investigar, más allá de las apariencias inmediatas, la naturaleza de la antropología: su origen colonial, su objeto reprimido, su carácter ideológico, su crisis actual y su futuro como ciencia. Como consecuencia del estado presente de cosas, muchos profesionales de la disciplina creen en el fin cercano, o por lo menos en la metamorfosis, de la disciplina; otros mantienen puntos de vista muy escépticos sobre la posibilidad de una antropologia científica.

Creo que el obstáculo fundamental para el desarrollo de la antropología como ciencia es el dogma empirista e inductivista que penetra toda nuestra disciplina. La búsqueda de universales humanos o de leyes históricas sólo puede contemplarse desde la perspectiva de una ruptura epistemológica que parece anunciarse de una forma embrionaria en los trabajos de Lévi-Strauss, Chomsky y algunos antropólogos marxistas.

El presente estudio no tiene pretensiones de exhaustividad o de erudición; se limita a examinar los temas mencionados más arriba en sus líneas más generales. En todo caso puede considerarse como una primera aproximación a una historia epistemológica de la antropología que el autor tiene en preparación.

Finalmente, el método de exposición envuelve un procedimiento especial que consiste en presentar los puntos principales en forma de tesis de carácter más bien dogmático. Dicho método no esconde misterio alguno, ya que su único fin es facilitar la comprensión del texto.

1. El presente articulo, bien que inédito, es el primer resultado —y me temo que muy provisional— de un trabajo de clarificación epistemológica que, concebido inicialmente como un pre-requisito para mi tesis doctoral, se ha convertido en algo que la transciende y que indudablemente recibirá mi atención creciente en el futuro. Las ideas fundamentales de este articulo fueron presentadas a un seminario de Investigaciones en Curso que tuvo lugar en el University College de Londres a finales de 1972.

TESIS 1. — EL OBJETO DE LAS ANTROPOLOGÍA ES EL ESTUDIO DE LAS SOCIEDADES O CULTURAS PRIMITIVAS

En su sentido etimológico la palabra «antropología» remite a estudio o tratado del hombre. La definición que nos da Lévi-Strauss de la disciplina en su *Anthropologie structurale* corresponde a este sentido y es ampliamente aceptada en el ámbito profesional; afirma que «la antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto de la evolución del hombre desde, digamos, los homínidos hasta las razas modernas y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia» (Lévi-Strauss 1958:388).

Parece, pues, que la antropología considera como un campo legítimo de investigación todas las culturas, sin distinción de tiempo ni de lugar. Pero éste es solamente un lado de la moneda, ya que inmediatamente se nos dice que «en la práctica y por conveniencia» (Evans-Pritchard 1962:10) la antropología se limita a las sociedades primitivas. Expresiones como «en la práctica» o «por conveniencia» no acontecen por casualidad; son el resultado de un silencio o de en represión, y, como tales, son el síntoma de una realidad oculta: el mundo colonial. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

Consideremos ahora el término «primitivo», actualmente en desgracia en el ámbito antropológico. Existe una fascinante sucesión de términos que los antropólogos han utilizado para referirse a los pueblos que han estudiado: «razas inferiores» (Lubbock), «salvajes» (Malinowski), «sociedades analfabetas» (Radcliffe-Brown), «sociedades simples» (Evans-Pritchard), «otras culturas» (Beattie). Algunos de estos términos es posible que sean etimológicamente inocentes, pero el hecho de que en la actualidad la mayor parte de los antropólogos eviten cuidadosamente términos como «primitivos» o «salvajes» es buena prueba de que éstos y otros términos semejantes estaban cargados de valor. Con estos términos, la llamada civilización occidental expresaba, de una forma progresivamente más ambigua, la creencia en su superioridad total sobre las otras culturas. Los «primitivos» no eran seres humanos más que a medias y, por consiguiente, estaba justificado dominarlos, tratarlos como objetos, destruirlos, modificarlos, explotarlos e incluso estudiarlos.

En conclusión, hemos empezado con la definición tradicional de antropología como estudio del hombre, pero hemos visto cómo, de hecho, el objeto de dicha disciplina es residual y consiste en el estudio del hombre que no es occidental, blanco y civilizado, en otras palabras, en el estudio de un ser no plenamente humano, inferior. Una vez constituida la categoría de «primitivo», podía fácilmente ser tratada como un objeto y sometida a un escrutinio sistemático. Dicho tipo de examen detallado que la antropología proponía como la quintaesencia de su método era totalmente inaceptable apli-

carlo a un contexto europeo, al menos en el siglo XIX y principios del XX, como bien lo señala C. Berndt (Montague 1968:13).

TESIS 2. — LA ANTROPOLOGÍA ES HIJA DEL COLONIALISMO. LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA FUE POSIBLE GRACIAS AL CONTEXTO COLONIAL

Entre los profesionales de la disciplina es típico el juego continuista de buscar antepasados remotos. De todos modos, existe un cierto consenso que parece retrotraer los orígenes de la antropología a los filósofos de la Ilustración. En formas diferentes, tanto Lévi-Strauss, Evans-Pritchard y Marvin Harris —por citar a un representante de cada una de las principales corrientes nacionales— han expresado esta idea e incluso han sugerido que las ideas de dichos filósofos contienen, en esencia, «todos los ingredientes de la teoría antropológica del siglo siguiente e incluso de la actualidad» (Evans-Pritchard 1962:25).

En apariencia, pues, la antropología tiene sus orígenes en la ideología humanista desarrollada por los filósofos de la Ilustración, si bien la disciplina no se desarrolló de una forma plena y autónoma hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX.

Pero, ¿cuáles son las características de dicha ideología humanista?

Tras los descubrimientos geográficos, se acumularon una cierta cantidad de conocimientos sobre los habitantes de diversas partes del mundo. Según Radcliffe-Brown (1958:146), esto produjo un incentivo creciente para tratar de explicar su variedad. Hacia mediados del siglo XVIII es ya claro, al menos para un pensador como Rousseau, que el conocimiento que existe sobre el hombre es muy imperfecto, dado el conocimiento superficial que se poseía sobre los pueblos no europeos. Lévi-Strauss considera a Rousseau el fundador de la antropología, no sólo por sus contribuciones teóricas, sino también por su énfasis en la necesidad de conocimientos de primera mano, es decir, de trabajo de campo.

De acuerdo con esta manera de pensar, la antropología nació como una disciplina desapasionada dedicada al problema de explicar la diversidad cultural. Su objetividad naceria del hecho de contemplar las cosas a distancia: sería la «astronomía de las ciencias sociales».

Pero la antropología está lejos de ser tal desapasionada disciplina. Como hija del colonialismo es el «producto de un proceso histórico, el mismo que ha hecho que la mayor parte de la humanidad esté subordinada a la otra y durante el cual millones de seres humanos inocentes han sido despojados de sus recursos, en tanto que sus instituciones y creencias han sido destruidas; muchos de ellos muertos despiadadamente, otros sometidos a esclavitud o contaminados por enfermedades que les era imposible resistir. La antropología es hija de esta era de violencia; su capacidad para evaluar

más objetivamente los hechos que pertenecen a la condición humana refleja, al nivel epistemológico, un estado de cosas en que una parte de la humanidad trataba a la otra como un objeto» (Lévi-Strauss 1966:126). Por otra parte, el mismo autor mantiene que la antropología y el colonialismo nacieron al mismo tiempo y que desde este origen común han mantenido un diálogo equívoco hecho de sumisiones y de confrontaciones.

Históricamente, si no lógicamente, el colonialismo fue, pues, la condición necesaria de aparición de la antropología. Pero hay algo más: la antropología se desarrolló en relación estrecha, en una situación de casi dependencia, con el mundo colonial. Esta afirmación, que en modo alguno puede ser considerada novedosa, tiende en la actualidad a ser ignorado o minimizada por buena parte de los antropólogos. Pero para antropólogos como Lubbock o Malinowski era evidente que el estudio de los pueblos primitivos presentaba un interés práctico para los países con colonias.

En qué forma este estado de cosas influyó en la fiabilidad epistemológica, tanto de las etnografías como de las elaboraciones teóricas, no es una cuestión fácil de determinar y requerirá numerosos estudios detallados. Algunos filósofos de la ciencia, siguiendo una distinción propuesta por Hans Reichenbach, tratan de diferenciar radicalmente entre el «contexto del descubrimiento» y el «contexto de la validación»; el primero se refiere a la generación social o psicológica de las ideas, el segundo a su validez científica y a su capacidad explicativa, y dichos autores niegan que el estudio del primero pueda arrojar luz alguna sobre el segundo. Dicha afirmación, si ya es dudosa para las llamadas ciencias naturales, es del todo inapropiada para una disciplina como la antropología. Esta es un área de investigación que, sin duda alguna, recibirá la atención que merece en los años venideros, si bien tendrá que empezar poniendo en duda, entre otras cosas, lo que podríamos denominar el mito fundacional de la antropología: el mito de la objetividad del investigador de campo.

Desde un punto de vista epistemológico, las consecuencias del contexto especial en el que se desarrolló la antropología —el mundo colonial— son de gran importancia. Lo que podríamos denominar «prueba antropológica» se basa, por lo común, en una fuente única: el etnógrafo, es decir, una persona cuyos intereses individuales y corporativos dependían de la existencia del orden colonial. A nivel práctico, esto debiera traducirse, por lo menos, en una actitud escéptica ante los llamados «hechos científicos» que nos ofrece el etnógrafo; pudiera tomar una forma semejante a los procedimientos que utiliza el historiador cuando examina críticamente sus fuentes.

TESIS 3. — LA ANTROPOLOGÍA NO ES UNA CIENCIA, SINO UNA IDEOLOGÍA TEÓRICA. EL COLONIALISMO HA FIJADO LA FORMA Y LOS LÍMITES A LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA

En otro lugar (Llobera 1971) he argumentado con detalle por qué la antropología debiera excluirse del reino de las ciencias (si hablamos de ciencia en sentido estricto). Para emplear una terminología althusseriana podríamos decir que, en antropología, lo práctico-social predomina sobre lo teórico-abstracto, es decir, sobre el conocimiento; en otras palabras, la ideología predomina sobre la ciencia. Considero a la antropología como una «ciencia en formación», con un corpus impresionante de material empírico y un cierto número de ideologías teóricas de carácter más bien descriptivo que pretenden dar razón de estos datos. La historia de la disciplina muestra un cierto número de rupturas intra-ideológicas (o cambios de paradigma como algunos kuhnianos prefieren llamarlas) centradas en torno al evolucionismo, el funcionalismo y el estructuralismo. Hasta qué punto, y en qué sentido, estas rupturas representan un progreso histórico es algo abierto a discusión.

El aspecto particular que quisiera considerar ahora está relacionado con lo que antes he denominado el «contexto del descubrimiento». Se trata de ver en qué medida las ideologías antropológicas se modifican a tenor de los cambios que acontecen en el marco colonial. Mi idea es que el marco colonial cambiante fija la forma y los límites de la teoría antropológica, pero sería inadecuado afirmar que ésta responde mecánicamente a las necesidades sentidas por el sistema colonial; por consiguiente, me parece arriesgado hablar de «determinación», si bien podría decirse que la orientación teórica de cada época «corresponde», en líneas generales, a las necesidades de la política colonial del momento.

Podemos distinguir tres grandes períodos en el colonialismo moderno (este término se refiere a las políticas imperialistas del capitalismo industrial y financiero que comenzaron en la segunda mitad del siglo XIX): *expansión colonial* (hasta la I Guerra Mundial), *consolidación colonial* (hasta la II Guerra Mundial) y *desintegración colonial* (hasta la actualidad).

En la primera etapa, la de expansión colonial, la ideología antropológica dominante es el evolucionismo. Podemos considerar como punto de referencia la década de 1870 en la que Tylor, Lubbock y Morgan publicaron sus obras más importantes. La ideología evolucionista, con su énfasis en las «etapas de la evolución» (que básicamente miden «progreso»), insiste en las enormes diferencias que existen entre los occidentales y las «razas inferiores». La expansión colonial queda justificada dadas las ventajas que la civilización aportará a los pueblos situados en lo más bajo de la escala evolutiva.

Tras la I Guerra Mundial el mundo colonial se ha consolidado y es relativamente estable; su integración en el mercado mundial, a través de las diferentes metrópolis, es un hecho. La política fundamental es la de conservar la estabilidad a todo precio, ya que es la

precondición para la explotación económica. En este contexto la ideología dominante es el funcionalismo. Podemos considerar como punto de referencia los años veinte, en los que se publican un cierto número de obras de Malinowski y Radcliffe-Brown. El funcionalismo, con el dogma del trabajo de campo (tan útil para el llamado «gobierno indirecto»), y el énfasis en la interpretación entre las partes, y entre éstas y el todo, así como el poco interés por el cambio, proporciona la imagen de un mundo colonial armonioso que estaba muy lejos de la realidad. Por otra parte, el funcionalismo concibe el colonialismo únicamente como «contacto cultural», como el lugar de encuentro de dos culturas, y en una etapa más avanzada como cambio social (industrialización, urbanización, educación, etc.). La naturaleza exógena de este cambio, su dimensión de violencia, de explotación y de dominación son ignorados o minimizados. (Ver Leclerc 1972 y Asad 1973).

Finalmente, tras la II Guerra Mundial, y como consecuencia de un cierto número de factores que no podemos considerar aquí, el mundo colonial empezó a desintegrarse progresivamente. Se desarrollaron nuevas formas de explotación que no requerían una dominación política directa. La ideología dominante de este periodo que hemos denominado de desintegración colonial fue, y todavía lo es en cierto sentido, el estructuralismo. Podemos considerar como punto de referencia el principio de los años cincuenta que vio la publicación de algunos trabajos de Lévi-Strauss. El estructuralismo toma en consideración e incluso aprueba el proceso de descolonización. Si bien no se excluye el trabajo de campo, el énfasis principal recae en el análisis estructural del material ya existente. Hay un cierto rechazo del empirismo vulgar y se alienta la construcción de modelos. A largo plazo, la simulación en computadoras parece ser la única solución para la antropología.

No hay duda de que este intento de hacer corresponder las distintas ideologías antropológicas con el cambiante mundo colonial es en extremo imperfecto y provisional.

Finalmente, quisiera decir que si he utilizado el término de «ideología teórica» para referirme a la antropología es porque quería distinguirla de un cierto número de «ideologías prácticas» (periodismo, textos políticos coloniales, etc.) que en el contexto del mundo colonial eran, si se me permite la expresión, más «ideológicas» que la antropología. Por consiguiente, si bien creo que es erróneo considerar la antropología en su conjunto como una disciplina objetiva, científica, no cabe duda que alguna de sus partes se aproxima en gran manera al ideal científico.

TESIS 4. — LA DESAPARICIÓN DE LA SITUACIÓN COLONIAL Y EL DESVANECIMIENTO DE LOS «PUEBLOS PRIMITIVOS» HA PROVOCADO UNA CRISIS EN LOS FUNDAMENTOS DE LA DISCIPLINA. ESTA CRISIS SE REFLEJA EN UN CIERTO NÚMERO DE FORMAS DISTINTAS

Las crisis son comunes en todas las ciencias y aún más comunes en las disciplinas cuasi-científicas a las que pertenece la antropología. A un cierto nivel de su desarrollo, la disciplina debe enfrentarse a problemas que no puede resolver con los medios teóricos de que dispone. Esta suerte de «dislocación», para emplear un término althusseriano, entre un problema nuevo y los útiles conceptuales disponibles para resolverlos es vivida a menudo de una forma dramática por los profesionales de la disciplina. Algunos tienden a negar la posibilidad de todo conocimiento científico y buscan refugio entre otras formas cognoscitivas tales como la religión, la espiritualidad, el misticismo, etc. Otros abrazan presurosos la filosofía escéptica del momento. En ambos casos, existe poca confianza en las posibilidades científicas en general o con respecto a la disciplina en particular. Finalmente, hay algunos que tratan de resolver el problema de acuerdo con una perspectiva científica, creando nuevos útiles conceptuales en un intento para salir del *impasse* y superar la crisis.

Que la antropología se enfrenta a una crisis de este tipo no parece muy dudoso. En los últimos años, un número de antropólogos cada vez más numeroso ha expresado su preocupación, bien que en formas distintas, acerca de la naturaleza y el futuro de la disciplina. Dichos problemas son de importancia capital cuando está en juego la supervivencia de la antropología.

En el marco de este trabajo sólo puedo tratar este problema de una forma superficial, pero aun así espero que queden representadas las tendencias principales en el esquema que sigue a continuación. Estas tendencias pueden concebirse como distintas «respuestas» (bien que en ocasiones de forma inconsciente) a la crisis creada por la desaparición del mundo colonial y el desvanecimiento de los «pueblos primitivos». Distinguiré dos grandes grupos:

A. Aquel tipo de respuestas que, de un modo u otro, niegan, ignoran o minimizan el objeto tradicional de la antropología tal y como ha sido definido en las tesis precedentes.

B. Aquel tipo de respuestas que de una u otra forma se originan en la aceptación de las tesis precedentes.

En el grupo A podemos distinguir tres tipos principales de respuestas:

1. *El objeto tradicional de la antropología es negado abiertamente y se insiste en la existencia de la antropología como disciplina separada*

De acuerdo con esta línea de pensamiento, lo que ha caracterizado

tradicionalmente a la antropología no es su peculiar objeto —«los pueblos primitivos»— sino su perspectiva comparativa. Siempre se encuentran precedentes, incluso tan antiguos como Tylor, para ilustrar el hecho de que la antropología no debiera ser considerada una «barbarología». El representante más articulado de esta tendencia es M. Banton. En su intento para diferenciar la sociología de la antropología, y justificar la existencia de esta última como disciplina independiente, Banton admite que ni el objeto ni las técnicas de investigación son de gran utilidad para ello. Y añade que en última instancia «la justificación de la antropología social reside en los problemas significativos que ha descubierto y en las líneas de explicación que ha abierto. Sus problemas son de interés general y son pertinentes, en grados diversos, para todo tipo de relaciones sociales» (Banton 1964:98).

2. *El objeto tradicional de la antropología es en gran medida ignorado y se contempla el fin o la metamorfosis de la disciplina*

Rodney Needham puede tomarse como el representante más característico de esta manera de pensar. Según este autor, no hay nada específico que pueda justificar la existencia de la antropología social, aparte de los antropólogos y la enseñanza de la disciplina. La antropología carece de un objeto distintivo y exclusivo, no tiene un método especial y no puede decirse que disponga de un cuerpo teórico riguroso y coherente. Por consiguiente, no existe motivo intelectual alguno que justifique la existencia de la antropología en el futuro.

Con la especialización creciente, sigue el autor, y el contacto con otras disciplinas, la antropología se irá desintegrando paulatinamente y sus diversas partes serán absorbidas por las disciplinas especializadas: economía, ciencia política, sociología, orientalismo, historia, filosofía, etc. (Ver Needham 1970).

3. *El objeto tradicional de la antropología es minimizado y se propone una definición omnicomprensiva de la misma*

Este punto de vista es típico de la antropología británica en la actualidad. La mejor prueba puede verse en un librito preparado para el *Social Science Research Council* por un comité de antropólogos (*Research in Social Anthropology*, 1968), y en el que se sostiene que los cambios sociales, políticos y económicos conocidos como descolonización, no sólo no implican la desaparición del objeto tradicional de la antropología, sino que suponen una ampliación de su campo.

Esta concepción pone el énfasis en la dimensión comparativa de la disciplina, en la especial técnica de investigación (observación participante) y en la preocupación por los problemas básicos del pensamiento y del comportamiento humanos.

Parece coom si la antropología británica, con su apertura a la lingüística, a la etología y a otras disciplinas, se acerca cada vez más a la tradición americana de una antropología general entendida en una triple vertiente: multidisciplinaria, comparativa y diacrónica (Harris 1968).

En el grupo B podemos distinguir tres tipos principales de respuestas.

1. *Las tesis histórico-críticas sobre la antropología son aceptadas, y se pone especial énfasis en el carácter tradicionalmente conservador de la disciplina. Se insiste en que la antropología debiera convertirse en una ideología radical y comprometida*

Esta posición corresponde a la adoptada por gran número de antropólogos progresistas, particularmente en los Estados Unidos. Uno de los trabajos más influyentes sobre el tema es el de K. Gough (1968).

En líneas generales, puede decirse que la mayor parte de antropólogos aquí agrupados comparten la idea de que la antropología traicionó los ideales humanistas y el potencial científico de la disciplina. A nivel humanista, los antropólogos no denunciaron los crímenes, las injusticias sociales y la explotación a que fueron sometidos los «pueblos primitivos». Por otra parte, no supieron estudiar a estos pueblos en su verdadero contexto: el orden colonial.

Según la expresión usada por K. Gough, la antropología es la hija del imperialismo, y estuvo siempre del lado de los opresores. En la actualidad lo que debe hacerse es dar la vuelta a las cosas, haciendo que la antropología esté al servicio del Tercer Mundo, de los países pobres, de las minorías étnicas. Los antropólogos debieran estudiar la explotación económica y la dominación política tanto a escala nacional como mundial. Por otra parte, debieran también prestar más atención a las alternativas socialistas y al estudio de los movimientos revolucionarios. En una postura más extrema, G. Frank llegará a decir que el problema más importante es la responsabilidad social del antropólogo; éste «debe usar la antropología hasta allí donde sea suficiente, pero tratando por todos los medios de reemplazar el sistema capitalista de clases que es necesariamente violento, explotador, racista y alienante, y en el que se hallan envueltos tanto los antropólogos como los pueblos que ellos estudian». (Frank 1969:137).

Dentro del mismo tipo hay un cierto número de antropólogos, siendo tal vez Robert Jaulin y algunos de sus compatriotas los que más notoriedad han alcanzado, que ven su misión esencial en la defensa de las comunidades primitivas que están en peligro de extinción cultural o física (o ambas). Según ellos, el antropólogo no es mejor que el misionero, el comerciante o el agente gubernamental;

todos forman parte del mundo blanco, un mundo que no puede tolerar la diversidad cultural y cuya política básica es el *etnocidio*.

Finalmente, un nuevo tipo de antropología parece surgir del llamado Tercer Mundo. Durante muchos años, estos países han experimentado lo que J. Galtung ha denominado «colonialismo científico». El antropólogo del Tercer Mundo tiene que superar la extraña paradoja de ver que el centro de gravedad para la adquisición de conocimiento sobre su país está situado fuera de éste, en algún lugar de Europa o de los Estados Unidos. Esto sucede de diversas formas. En primer lugar, los llamados países desarrollados creen tener el derecho a obtener información ilimitada sobre los países del Tercer Mundo. En segundo lugar, los antropólogos del Tercer Mundo ven que a nivel de la información sucede lo mismo que con las materias primas: los datos son recogidos, enviados al mundo desarrollado, transformados, y finalmente convertidos en productos manufacturados (libros, informes, etc.). En tercer lugar, la mayor parte de la información queda fuera del alcance físico del antropólogo del Tercer Mundo (a no ser que se desplace fuera de su país). En cuarto lugar, esta información no es «neutra», sino que, en general, viene interpretada por alguna de las ideologías antropológicas.

2. *Las tesis histórico-críticas sobre la antropología son aceptadas, pero, a nivel etnográfico, se destaca el aspecto positivo de la antropología en tanto que recoge información sobre culturas en vías de extinción*

Esta postura corresponde a la adoptada por Lévi-Strauss en el artículo de 1966 que hemos mencionado antes. En ella se destaca el interés que presenta, desde un punto de vista científico, el estudio de unas culturas que, en pocos años, desaparecerán definitivamente de la faz de la tierra.

Cierto que esta respuesta no puede considerarse como una solución definitiva para la antropología; es sólo temporal, pero debiera ser prioritaria. Una vez finalizado este inventario de culturas, la antropología sobrevivirá bajo formas distintas.

3. *Las tesis histórico-críticas sobre la antropología son aceptadas como punto de partida para la constitución de una antropología científica*

Se trata aquí de un cierto número de tendencias que recibirán atención detallada en la tesis 6, pero que no pueden comprenderse sin referencia a la tesis 5.

Tesis 5. — El obstáculo fundamental para el desarrollo de una antropología científica es el dogma empirista e inductivista que caracteriza a nuestra disciplina

La crisis del objeto tradicional de la antropología ha sacudido los fundamentos de nuestra disciplina. En la tesis anterior hemos examinado las distintas formas como se ha experimentado esta crisis, los intentos de hacerle frente y las sugerencias para el futuro.

Si he ignorado lo que podríamos denominar contribuciones epistemológicas, es decir, los intentos destinados a constituir una antropología científica es porque, salvo en unos pocos casos, simplemente no existen. La mayor parte de antropólogos parecen estar de acuerdo con Barnes cuando éste afirma: «nos consideramos satisfechos si podemos describir la vida social de la mejor forma posible, sin preocuparnos demasiado por el descubrimiento de leyes sociales» (Barnes 1965:210). Parece, pues, que el antropólogo no debiera aspirar a otra cosa que a afirmaciones ciertas sobre la población de, digamos, una pequeña isla del Pacífico en una época determinada.

No cabe duda de que, tarde o temprano, el objeto de la antropología deberá ser redefinido. Pero éste no es el único *impasse* de la antropología. En primer lugar, ¿qué sentido tiene hablar de «objeto» como si fuera algo dado, algo exterior? De hecho, el objeto es algo construido desde el interior de la ciencia y no corresponde a ninguna delimitación del mundo real. Por otra parte, es cierto que, en su existencia centenaria, la antropología ha recolectado una gran cantidad de datos empíricos, pero el nivel conceptual es muy bajo (tipologías y otros útiles clasificatorios). Las tesis histórico-críticas que hemos presentado sólo explican el funcionamiento de la antropología como ideología teórica, pero no pueden dar razón del por qué la antropología no ha alcanzado el estadio nomotético, no se ha constituido como ciencia.

A nivel epistemológico considero que existe un obstáculo fundamental que impide a la antropología construir su objeto científico y definir sus propios criterios de cientificidad. Este obstáculo es el resultado de la adherencia ciega, bien que no siempre consciente, a una filosofía de la ciencia inductivista y empirista que puede retrotraerse a los hombres de Stuart Mill y Comte en el siglo XIX.

La afirmación fundamental del inductivismo es que «científico» quiere decir «probado empíricamente» y que las teorías científicas únicamente pueden derivarse de los hechos. Para el inductivista el procedimiento científico a seguir sería el siguiente: pasar de los fenómenos a las generalizaciones empíricas y de éstas a las leyes teóricas. El inductivista no excluye la especulación siempre que ésta vaya referida a observaciones. Sin entrar en consideraciones de historia de la ciencia, basta con decir que, por razones lógicas, este procedimiento inductivista es totalmente impracticable y, por consiguiente, ninguna proposición científica puede considerarse probada por los hechos (Ver Popper, K. 1963). En antropología el prejuicio inductivista se manifiesta en el famoso lema de Radcliffe-Brown contra las conje-

turas. De hecho, no ha sido hasta hace unos pocos años que filósofos e historiadores de la ciencia han empezado a estar de acuerdo sobre el papel decisivo que desempeñan las conjeturas en el crecimiento del conocimiento científico. Por otra parte, la idea de que la contrastación de una hipótesis debe ser efectuada por el científico que la formula, se considera cada vez más un requisito demasiado exigente y, por consiguiente, empieza a admitirse que «un científico puede formular una conjetura, otro formalizarla y ser finalmente contrastada por otro» (Agassi 1963: 75).

La tesis fundamental del empirismo es que los universales o leyes que los antropólogos debieran tratar de descubrir se hallan al nivel empírico, al nivel del comportamiento. De nuevo, en la concepción de Radcliffe-Brown sobre la estructura social y en su idea más general sobre una ciencia natural de la sociedad podemos hallar ejemplificados los principios del empirismo. El hecho de que esta versión del empirismo corresponda más a su idea decimonónica que a la actual, hace las cosas todavía más difíciles. En particular, la no aceptación de lo que se ha dado en llamar, siguiendo a Whitehead, la bifurcación de la naturaleza. (Ver el artículo de H. Nutini en este libro).

En términos positivos, la actitud anti-inductivista y anti-empirista que he puesto de manifiesto en esta tesis podría traducirse en las dos reglas siguientes: 1) la búsqueda de leyes sólo es posible mediante la formulación de conjeturas atrevidas y arriesgadas que no pueden derivar de una lectura inductiva de los hechos, sino de una imaginación creativa; 2) las leyes sociales no pueden hallarse al nivel del comportamiento, ya que éste es una síntesis de múltiples determinaciones y, en todo caso, sólo puede expresar dichas leyes de una forma parcial y distorsionada.

TESIS 6. — EN ANTROPOLOGÍA EL PROCESO DE PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS CIENTÍFICOS SÓLO PUEDE CONCEBIRSE COMO UNA ESTRATEGIA DIRIGIDA A LA CONSTRUCCIÓN DE UN OBJETO TEÓRICO-ABSTRACTO Y DE SU AXIOMÁTICA. ESTE PROCESO TOMA LA FORMA DE LA BÚSQUEDA DE UNIVERSALES HUMANOS O DE LEYES HISTÓRICAS

Como ya he dicho al principio, en este apartado me propongo examinar un cierto número de corrientes que parecen presagiar una ruptura epistemológica en la dirección de una antropología científica. Obviamente, estas corrientes se originan, en mayor o menor medida, en una constatación del carácter negativo del empirismo y del inductivismo.

Consideremos en primer lugar la estrategia lévi-straussiana. Desde la época de *Les structures*, e incluso antes, está claro que el procedimiento de Lévi-Strauss representa un cambio de orientación importante con respecto a la antropología anglo-americana. Lévi-Strauss se

ocupa del estudio de la mente humana o, para ser más exactos, de las estructuras innatas de la mente humana. Por consiguiente, la antropología se convierte en una especie de psicología y el interés que el autor puede mostrar por las sociedades concretas no es más que el medio para un fin. En su intento de hacer un inventario de los recintos mentales (de un inconsciente combinatorio y categorial que es genérico, universal e invariable) el autor se acerca al punto de vista racional de Descartes o Kant. Cierto que Lévi-Strauss bien puede equivocarse al considerar a la mente humana como el operador universal, pero no cabe duda de que si no se formulan hipótesis de este tipo —como sugieren los empiristas— nunca podremos tratar de poner algún orden a la diversidad empírica y aún menos aspirar a la formulación de leyes.

La preocupación por los principios innatos de la mente humana que hacen posible la adquisición del conocimiento y que fijan sus límites, es la característica sobresaliente de lo que Chomsky entiende por lingüística. Esta postura ha escandalizado a numerosos antropólogos, pero no es incompatible con la biología o la neuropsicología modernas. Chomsky parte del supuesto de que las observaciones sobre el comportamiento sólo son interesantes en tanto que pueden ayudarnos a descubrir las leyes ocultas de la mente humana. En su trabajo en lingüística Chomsky se ha propuesto «construir una teoría deductiva de la estructura del lenguaje humano que sea tan general que pueda aplicarse a todas las lenguas... En otras palabras, la lingüística debiera determinar las propiedades universales y esenciales del lenguaje humano» (Lyons 1970:99). Con su concepto de gramática universal, Chomsky ataca a los psicólogos conductistas que consideran la mente como una *tabula rasa*. Para Chomsky, la teoría del aprendizaje no puede explicar cómo el niño aprende una lengua; la única solución es postular la existencia de una gramática universal que está programada en nuestro cerebro y que forma parte de nuestra herencia filogenética (Chomsky 1971-1972).

¿Puede generalizarse a otras áreas esta capacidad innata para adquirir el lenguaje? ¿Puede postularse, por ejemplo, la existencia de un dispositivo que permite la adquisición cultural? Una de las motivaciones originales de la etología comparativa fue la de explorar las formas *a priori* del pensamiento. Konrad Lorenz fue el primero en señalar la similitud que existe entre el animal y los *a priori* humanos. En oposición al empirismo, Lorenz creyó que era posible desarrollar una ciencia pura de estos *a priori*, con independencia de la experiencia. En sus formas extremas (Ardrey, Morris, etc.) la etología comparada suscita, con razón, la suspicacia de los antropólogos. En un libro reciente, Fox y Tiger han postulado la existencia de una biogramática; es posible que los autores se hayan dejado llevar por su entusiasmo zoológico y no hayan visto el peligro de las generalizaciones precipitadas. Por supuesto, el *establishment* antropológico los ha condenado enérgicamente. Sin embargo, creo que su perspectiva representa un desafío que la antropología no puede ignorar; a fin de cuentas es posible que de la misma forma que «un niño sólo puede

aprender una lengua que sigue las reglas normales de gramática para los lenguajes humanos, sólo puede aprender una gramática del comportamiento que sigue las reglas paralelas de la biogramática» (Fox y Tiger 1971:13).

Todas estas estrategias tienen como finalidad la formulación de universales humanos que, en última instancia, no pueden explicarse si no es postulando un reduccionismo físico-químico (lo cual, por otra parte, no tiene por qué preocuparnos).

Finalmente, existe otra estrategia que trata de formular leyes históricas, es decir, leyes que son válidas únicamente para un período histórico. El materialismo histórico con su afirmación de «cada período histórico tiene sus propias leyes... y tan pronto como una sociedad pasa de un período a otro queda sujeto a otras leyes» (Marx, 1867:11), implica un proyecto de ciencia de la historia que, en sus líneas generales, ha sido expuesto por Marx en el Prefacio a su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859.

Esta ciencia de la historia —que hasta cierto punto coincide con el proyecto antropológico de Morgan y que Marx dejó *in nuce*— ha realizado pocos progresos debido, ante todo, a la actitud de los propios marxistas, que convirtieron las indicaciones provisionales y esquemáticas de Marx en dogmas inviolables.

Los conceptos básicos de Marx, bien que concebidos para ser de aplicación general, fueron acuñados y utilizados para un tipo de sociedad en la que el modo de producción capitalista era dominante. Marx propuso dos conceptos fundamentales para realizar y explicar las sociedades: modo de producción y formación económico-social. Para que dichos conceptos puedan producir un efecto de conocimiento en áreas distintas de las estudiadas por Marx deben ser transformados radicalmente. En épocas recientes, el importante trabajo teórico de Althusser y de sus asociados ha hecho posible utilizar el concepto de modo le producción para generar una periodificación que puede conducirnos a un conocimiento de la historia. Pero, como bien ha señalado E. Balibar, «los conceptos de Marx no tratan de reflejar, reproducir e imitar la historia, sino producir el conocimiento de ella; son conceptos de las estructuras sobre las que dependen los efectos históricos» (Althusser y Balibar 1968, II:112).

Un cierto grupo de antropólogos, entre los que podemos citar a M. Godelier, E. Terray, C. Meillasoux, P. P. Rey, J. Friedman y M. Sahlins, conciben la antropología como aquella parte del materialismo histórico que se ocupa de la construcción de los distintos modos de producción y formaciones económico-sociales «primitivas» (en la ausencia temporal de una determinación positiva).

Agassi, J., 1963, *Historiography of Science*. The Hague: Mouton.
Althusser, L. y Balibar, E., 1968, *Lire le Capital*. Paris: Maspero.
Asad, T (ed.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
Banton, M., 1964, "Anthropological Perspectives in Sociology". *Brit. J. Soc.*, 15.
Barnes, J. A., 1961, "Comments". *Current Anthropology*, N.º 2.
Chomsky, N., 1971, *Problems of Knowledge and Freedom*. London: Fontana.
1972, *Language and Mind* (edición aumentada). New York: Harcourt.
Fox, J. y Tiger, L., 1971, *The Imperial Animal*. New York: Delta.
Frank, G., 1969, "Comments", (*Current Anthropology*, N.º 9).
Gough, K., 1968, "New Proposals for Anthropologists". *Current Anthropology*, N.º 8.
Harris, M., 1968, *The Rise of Anthropological Theory*. London: Routledge and Kegan.
Leclerc, G., 1972, *Anthropologie et Colonialisme*. Paris: Fayard.
Lévi-Strauss, C., 1958, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
1966, "Anthropology: Its Achievements and Future". *Current Anthropology*, N.º 2).
Llobera, J. R., 1971, "The Nature of Anthropological Knowledge". Disertación inédita: Univ. de Londres.
Lyons, J., 1970, *N. Chomsky*. London: Fontana.
Marx, K., 1867, 1969, *Das Kapital*. Frankfurt: Ullstein.
Montague, A. (ed.), 1968, *The Concept of the Primitive*. New York: Free Press.
Needham, R., 1970, "The Future of Social Anthropology". En *Anniversary Contributions to Anthropology*. Leiden: Brill.
Popper, K., 1963, *Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan.
Radcliffe-Brown, A. R., 1958, *The Method of Social Anthropology*. Chicago: Chicago Univ. Press.
Evans-Pritchard, E. E., 1962, *Social Anthropology and Other Essays*. New York: Free Press.

LÉVI-STRAUSS, C., 1960, «Les trois sources de la réflexion ethnologique». *Revue de l'Enseignement Supérieur*, 1.
RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1950, «Social Anthropology: A Definition», en *Method of Social Anthropology* (1958). Chicago: The University of Chicago Press.
GOODENOUGH, W., 1964, «Introduction to Cultural Anthropology», en *Explorations in Cultural Anthropology*. New York: Mac Graw Hill.
KAPLAN, D. y MANNERS, R. A., 1971, «Anthropology: Some Old Themes and New Directions». *Southwestern Journal of Anthropology*.

PANOFF, M., 1968, «A quoi serve l'ethnographie?» en *L'Ethnologue et son ombre*. Paris: Payot.
RIVERS, W. H. R., 1910, «The Genealogical Method of Anthropological Inquiry». *The Sociological Review*, Vol. III.
MALINOWSKI, B., 1939, «On the Method of Fieldwork», en *Coral Gardens and their Magic*, Vol. I. London: George Allen and Urwin.
LEWIS, O., 1953, «Controls and Experiments in Field Work», en KROEBER, A. (ed.) *Anthropology Today*. Chicago: The University of Chicago Press.
GLUCKMAN, M., 1961, «Ethnographic Data in British Social Anthropology». *The Sociological Review*.
CONKLIN, H. C., 1968, «The New Ethnography», *I. E. S. S.*, Vol. IV.

LEACH, E. R., 1969, «The Comparative Method». *I. E. S. S.*, Vol. I.
EGGAN, F., 1954, «Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison». *American Anthropologist*, 56.
MURDOCK, G. P., 1957, «World Ethnographic Sample». *American Anthropologist*, 59.
MCEWEN, W. J., 1963, «Forms and Problems of Validation in Social Anthropology». *Current Anthropology*, Vol. 4.

JARVIE, I. C., 1961, «Nadel on the Aims and Methods of Social Anthropology». *British Journal of Philosophy of Sciences*, Vol. XII.
BEATTIE, J. H. M., 1959, «Explanation and Understanding in Social Anthropology». *British Journal of Sociology*, 10.
LEACH, E. R., 1962, «Problems of Classification in Social Anthropology», en *Classification: An Inter-Disciplinary Problem*. Aslib Conference, 6 de abril de 1962.
NUTINI, H. G., 1968, «On the Concepts of Epistemological Order and Coordinative Definitions». *Bijdragen*, 124.
IPOLA, E. de, 1970, «Ethnologie et Histoire dans l'épistemologie structuraliste». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Vol. XLVIII.
TYLER, S. A., 1969, «A Formal Science», en *Concepts and Assumptions in Contemporary Anthropology*. Athens (Georgia): Southern Anthropology Society.

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGÍA

Dirigida por Josep R. Llobera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 Josep R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por Josep R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
Textos adicionales de Gellner, Beattie, Schneider, Rivers, Fortes, Leach, Goody, Needham y Dumont.

6 Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
Textos de Marx, Maine, Morgan, Bücher, Malinowski, Burling, Leclair, Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolf y Godelier, compilados y prologados por Maurice Godelier.

7 E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande

8 E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania

9 E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

10 Maurice Bloch (ed.)
Análisis marxistas y antropología social
Textos de Godelier, Firth, Feuchtwang, Aerray, Kahn, Friedman y Blich, compilados y prologados por Maurice Bloch.

11 M. Kay Martin y Barbara Voorhies
La mujer: un enfoque antropológico

12 Josep R. Llobera
Antropología política
Textos de Smith, Meyer-Fortes, Evans-Pritchard, Colson, R. Cohen, A. Cohen, Lowie, Fried, Sharp, Marshall, Holmberg, Tait, Bohannan, Bernardi, Shepardson, Maquet, Carrasco, Lattimore, Read, Firth y Sahlins, prologados por W. G. Smith y compilados por Josep R. Llobera.

13 Olivia Harris y Kate Young (eds.)
Antropología y feminismo
Textos de Linton, Rohrlich-Leavitt, Sykes, Weatherford, Bamberger, Webster, Newton, Ortner, Strathern, Rosaldo, Slade, Edholm, O'Laughlin, Sacks y Young, compilados y prologados por Olivia Harris y Kate Young.

14 Josep R. Llobera
Hacia una historia de las ciencias sociales

15 Michael Kenny y Jesús M. de Miguel (eds.)
La antropología médica en España
Textos de De Miguel, Prat, Pujadas, Comelles, Kenny, Esteva Fabregat, Brandes, Foster, Press, McLane, Lisón Tolosana, Díaz Ojeda, Sevilla, Limón Delgado, Castellote, Lellep Fernández y Mulcahy, compilados y prologados por Michael Kenny y Jesús M. de Miguel.

16 Josep R. Llobera (ed.)
Antropología económica. Estudios etnográficos
Textos de Lee, Oliver, Barth, Wolf, Piddocke, Armstrong, Casaverde, Sharp, Douglas, Bohannon, Murphy, Steward, y Gudeman, prologados por Jesús Contreras y compilados por Josep R. Llobera.

17 A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde (eds.)
Sistemas africanos de parentesco y matrimonio
Textos de Radcliffe-Brown, Kuper, Wilson, Schapera, Gluckmann, Richards, Forde, Nadel, Evans-Pritchard, compilados por A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde, y prologados por A. R. Radcliffe-Brown.

18 John Davis
Antropología de las sociedades mediterráneas

La antropología se presenta como la ciencia general del hombre, incorporando tanto la vertiente biológica como la social. Formada por la unidad precaria de una multitud de disciplinas y subdisciplinas, tales como la antropología física, la arqueología, la lingüística, la antropología cultural y social, la etnología, etc., y con tradiciones nacionales muy diversas (en particular cabría mínimamente distinguir la norteamericana, la británica y la francesa) ha acumulado en los cien años de su existencia un corpus factual y teórico de considerable importancia. Sin embargo, la antropología sigue llevando en el ámbito de habla española una vida lánguida, por no decir miserable, a la que no ha sido ajena la escasez de textos en castellano.
En los últimos años el interés por la antropología ha crecido de forma muy notable. En consecuencia, la demanda de libros antropológicos se ha dejado sentir en los círculos más diversos, especialmente en el ámbito de la enseñanza universitaria.
La BIBLIOTECA ANAGRAMA DE ANTROPOLOGIA aparece con la intención de responder de una forma sistemática a esta demanda. Su objetivo último será crear un amplio fondo de textos básicos (libros y *readings*), tanto clásicos como modernos, combinando el *rigor* científico con la *variedad* de temas y escuelas. Aunque no desdeñará otras disciplinas antropológicas, su campo básico será la antropología cultural y social. Dentro de ella tratará de cubrir todas las áreas de especialización tradicionales (parentesco, religión, magia y sistemas simbólicos; organización política y económica; etc.), así como las contemporáneas, prestando igualmente atención a cuestiones de historia, epistemología, teoría y métodos de la disciplina.

En esta antología de textos, dedicada a la vocación científica de la antropología, se ofrece al lector una muestra representativa tanto de las distintas tradiciones nacionales y escuelas, como de los distintos momentos de adquisición y de confirmación del conocimiento antropológico.
Está dividida en cuatro secciones. I) «Aproximación a la disciplina», en la que se considera una pregunta básica: ¿de qué pretende ser ciencia la antropología? En otras palabras: ¿cuál es el objeto de la antropología? (textos de Lévi-Strauss, Goodenough, Radcliffe-Brown y Kaplan y Manners). II) «La etnografía», centrada en el trabajo de campo intensivo, fuente principal de información de la disciplina (textos de Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman y Conklin). III) «Comparaciones en antropología», donde se estudia, gracias al método comparativo, un aspecto fundamental: ¿qué hacer con los datos etnográficos una vez recogidos, ordenados y analizados? (textos de Leach, Eggan, Murdock y McEwen). IV) Después de este recorrido se ha completado lo que podríamos denominar el proceso de adquisición del conocimiento antropológico; por lo común, el antropólogo se detiene en este umbral. Sin embargo, recientemente, algunos antropólogos han empezado a preguntarse sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. «Algunos problemas epistemológicos» recoge esta preocupación (textos de Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini).
JOSE RAMON LLOBERA nació en La Habana en 1939. Cursó estudios de economía y filosofía en la universidad de Barcelona. Reside en Inglaterra desde 1969 y está diplomado en antropología social (University College, Londres, 1971). En la actualidad prepara una tesis doctoral sobre *Epistemología y modos de producción*.

Biblioteca Anagrama de Antropología